Gheorghe Toma

PERMANENȚE FILOSOFICE ROMÂNEȘTI

DISCOBOLUL

Scanned with OKEN Scanner

GHEORGHE
TOMA

PERMANENȚE FILOSOFICE ROMÂNEȘTI

Studii și eseuri

EDITURA DACIA
CLUJ-NAPOCA, 1979

Scanned with OKEN Scanner

CUVÎNT ÎNAINTE

Volumul de față cuprinde o suită de studii și eseuri asupra unor gînditori din diferite etape ale istoriei culturii noastre. Considerăm că este necesar să facem la început cîteva precizări, importante pentru cititorul acestui volum. În primul rînd trebuie reținută împărțirea tematică a materialului și arătat care a fost criteriul *după care am grupat aceste studii și eseuri. Dacă în prima parte a volumului este vorba de gînditori la care principalul este* teoria istoriei, *în partea a doua ne-am ocupat de personalități care s-au manifestat cu precădere pe planul* filosofiei generale, teoriei culturii și esteticii. *Am putea spune deci că acest modest volum este format pînă la urmă, din două grupări filosofice seriale.*

În al doilea rînd, în afară de acest criteriu tehnic-filosofic, la baza volumului mai stă și o altă idee a autorului. Sînt urmărite în mod constant valorile raționalismului *și* umanismului *filosofic, diferite modalități și forme în care s-au afirmat în istoria culturii noastre filosofice aceste valori.*

Cititorul volumului va întîlni, folosită destul de des, categoria de realism. *Ar fi foarte greu să putem trasa aici linia istorică a evoluției conținutului acestui concept de la antici și pînă la Marx și documentele partidului nostru. Ceea ce ne apare însă impor-*

Scanned with OKEN Scanner

tant pentru orientarea sa în lectura volumului este faptul că noi am subordonat funcțional conținutul acestei categorii valorilor metodologice cardinale, adică evoluției raționalismului și umanismului.

Dar conținutul volumului de față ar mai putea fi judecat eventual și dintr-un alt punct de vedere, anume sub raportul conceptului de conștiință filosofică. *Filosofii, spunea în acest sens Marx, „sînt rodul epocii lor, ai poporului lor, iar seva cea mai subtilă, mai prețioasă și mai ascunsă se cristalizează în ideile lor filosofice"*[1].

AUTORUL

[1] Marx-Engels, *Opere*, vol. 1, București, Editura de stat pentru literatură politică, 1957, p. 107.

Scanned with OKEN Scanner

NICOLAE BĂLCESCU — DEMOCRATISMUL REVOLUȚIONAR

Democratismul revoluționar este latura cea mai originală și mai profundă a gîndirii lui Bălcescu, ea exprimînd poziția cea mai avansată a gîndirii social-politice premarxiste românești. Asupra conținutului esențial al acestei categorii, afirmat în opera și activitatea revoluționară a lui Bălcescu, vom insista în eseul de față. Primul fapt pe care-l constatăm este că democratismul revoluționar, privit ca formă a *umanismului* și *raționalismului*, reprezintă o continuare, la nivel superior, a tradițiilor umaniste și raționaliste din cultura noastră, că este un rezultat, un punct nodal, dar și o premisă în această istorie. De aceea, vorbind de originalitatea și profunzimea gîndirii sale social-politice, vom vorbi în ultimă instanță de originalitatea și profunzimea umanismului și raționalismului său, ale gîndirii românești ajunsă pe o anumită treaptă a dezvoltării sale. Dacă democratismul revoluționar, privit ca umanism, relevă un anumit sistem de valori care întruchipează esența *libertății* și *demnității* umane, privit ca raționalism, umanismul dezvăluie faptul că aceste valori nu se pot susține decît pe rațiune.

Se impune să subliniem de la început că la baza gîndirii și activității revoluționare a lui Bălcescu întîlnim conceptul luminist al gîndirii și revoluției burghezo-democratice franceze de la 1848. Acest „concept spiritual", care unește determinațiile principale ale platformei ideologice revoluționare, constituie sîmburele întregii sale gîndiri, punctul ei *logic*

Scanned with OKEN Scanner

și *istoric* de plecare, forma generală în care mișcarea revoluționară s-a dezvoltat pe plan european pînă la comunismul științific. Democratismul revoluționar, în forma în care apare la Bălcescu, este un moment, o verigă în acest proces revoluționar. Libertatea, dreptatea, egalitatea, fraternitatea sînt, după Bălcescu, legi, *principii* ale umanității, fundamentul adevăratei civilizații și condiție a vieții morale. Aceste valori spirituale, pe care le opune exploatării și egoismului, îmbrățișează deci întreaga sa operă teoretică, precum și practica revoluționară. Ele constituie conținutul esențial a ceea ce numește Bălcescu „principiul subiectiv, dinăuntru"[1] al vieții sociale.

După cum s-a mai subliniat, acest conținut pozitiv, înaintat, o revelare a esenței umane, această unitate sintetică, dialectică, formată din „legea libertății, a demnității, a umanității și perfectibilității sau de legea morală absolută, nemărginită, *legea dreptății*"[2], mai poartă uneori la Bălcescu amprenta unei concepții idealist-obiective, providențialiste. Dar acest providențialism are aici un sens practic, moral, și nu teoretic. Legea evanghelică, va spune Bălcescu, relevînd spiritului cauza absolută, „proclamînd menirea omenirii și a lumii, împinge mintea omenească la demonstrarea și realizarea ei. De aici știința, întemeindu-se pe conceptul legilor spiritului de observație, experiență, a continuat zdrobirea lumii vechi, revoluționarea sau perfecționarea religiei, moralei, politicei, societății întregi, nimicind orice domnie individuală, supunînd acea omenească lege absolută și universală a libertății și științei, căutînd realizarea în omenire a *dreptății* și *frăției*, aceste două temelii ale ordinei absolute, perfecte, ale ordinei divine"[3],

---

[1] N.Bălcescu, *Scrieri alese*, Ediție îngrijită de Andrei Rusu, Prefață de Paul Cornea, Cronologie de Horia Nestorescu-Bălcești, Editura Minerva, București, 1973, p. 131—132.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

în care este implicat și principiul sau legea că orice națiune are de îndeplinit o misiune în lume. În această ordine de idei trebuie subliniat, de asemenea, faptul că Bălcescu respinge în mod deschis și fatalismul, după el omul fiind înzestrat nu numai cu inteligență „spre a deosebi binele de rău", ci și cu *voință*, „lăsîndu-l liber în alegerea sa"[4].

Putem spune, în consecință, că în textul reprodus mai înainte ne sînt date toate momentele esențiale pentru a putea defini exact nivelul cel mai general și mai abstract al gîndirii lui Bălcescu. Ne apare aici în primul rînd formulată ideea că noua ordine de valori se sprijină pe legea universală a *libertății* și a *științei*. Scopul suprem al acțiunii umane fiind acela de a realiza în omenire *dreptatea* și *frăția*. Vom vedea însă în continuare cum toate aceste determinații generale, incluzînd și libertatea voinței, se umplu de un conținut determinat, liberalismul și democratismul apărînd ca democratism-revoluționar, providențialismul fiind și el negat, după ce a deschis calea rațiunii științifice spre lumea subiectivă, interioară, spre legea supremă a libertății.

*

În ce constă democratismul revoluționar afirmat de Bălcescu, care este conținutul său esențial? În scrisoarea din 15 decembrie 1848 către Ion Ghica, comunicîndu-i intenția de a edita „o revistă română care să apere revoluția noastră și să pregătească alta" Bălcescu schițează și cuprinsul articolului introductiv, programul de lucru al acestei reviste. După părerea noastră, în acest program sînt cuprinse, într-o unitate logică, necesară, toate laturile democratismului său revoluționar, cele trei ținte deosebite

[4] *Ibidem*, p. 133.

Scanned with OKEN Scanner

spre care „aleargă națiile“[5] în istorie: *națională, socială* și *politică*. El extinde legea libertății, a dreptății în toate direcțiile vieții sociale, arătînd interdependența dintre problema socială și cea națională în cadrul revoluției burghezo-democratice. Din pătrunzătoarele sale analize asupra apariției și dezvoltării relațiilor sociale feudale, din concluziile trase de el pe baza experienței revoluției de la 1848, se poate vedea în mod clar cum a conceput Bălcescu această unitate dialectică dintre *social* și *național*. Pierderea libertății politice și sociale, înrobirea poporului, a atras după sine slăbirea și pierderea independenței naționale și chiar a conștiinței naționale. Trezirea conștiinței naționale, prin evocarea originii și a tradițiilor de luptă glorioasă, a constituit o pîrghie a luptei revoluționare. Pe baza experienței revoluționare, Bălcescu va arăta că *ținta națională este lucrul cel mai important pentru viitoarea revoluție;* „de unde chestia de unitate națională (este, n.n.) chestie de viață și putere, atît înlăuntru cît și în afară, și care ne poate pune în starea de a ne împlini misia noastre în omenire“[6], adică aceea de a contribui, prin cultură, la afirmarea libertății, dreptății și demnității umane, de a întări fundamentul rațional al acestei existențe, de a înfăptui victoria binelui asupra răului.

Un alt aspect al gîndirii sale asupra căruia vom insista în acest eseu, se referă la modul cum a înțeles Bălcescu raportul dintre revoluția din țările române și cea europeană, precum și în felul cum a înțeles el raportul dintre latura politică și cea socială a procesului revoluționar. Cercetările efectuate în ultima vreme asupra operei lui Bălcescu scot în evidență faptul că atitudinea sa social-politică a evoluat de la un democratism general, chiar de la lu-

---

[5] N. Bălcescu, *Opere*, vol. IV, Editura Academiei, București, 1964, p. 248.

[6] *Ibidem*, p. 280.

Scanned with OKEN Scanner

minism, spre democratismul revoluționar, și că activitatea sa politică a avut un rol hotărîtor în acest proces de radicalizare. Prin urmare, nu vom insista asupra acestui aspect istoric al problemei — deși faptul nu e lipsit de importanță —, ci ne vom opri la ceea ce înțelege el pînă la urmă prin *revoluție* și *democrație*. Ideea revoluției, a formei și conținutului acesteia a fost tema principală a gîndirii sale; în revoluție el a văzut mijlocul mîntuirii popoarelor de asuprire socială și națională.

În primul rînd, Bălcescu abordează ideea revoluției prin prisma legii evoluției, a progresului social. De aceea, pentru el revoluția este un fenomen social *istorice*ște *necesar*, un fenomen *legic*. Revoluția română de la 1848 „n-a fost un fenomen neregulat, efemer, fără trecut și fără viitor, fără altă cauză decît voința întîmplătoare a minorității sau mișcarea generală europeană. Revoluția europeană fu ocazia, iar nu cauza revoluției române, cauză ce se pierde în negura veacurilor“[7]. După cum se vede el a înțeles în mod just raportul dintre revoluția europeană și cea românească. Însă această necesitate este întemeiată și pe un alt fapt, pe un alt argument, de natură ceva mai generală. Peste legile omenești ale existenței noastre morale, spune Bălcescu, „noi recunoaștem o lege absolută: *Dreptatea*. Este acea lege, stea strălucitoare al cărui reflex e rațiunea omenească și care luminează drumul omenirii, lege pe care omul organizat în societate trebuie să caute neîncetat a o realiza spre a învinge răul și a-l înlocui cu binele .

Poporul român la 1848, acceptînd ca deviză *dreptate-frăție*, întemeie reformele sale sociale pe această lege“. De aici decurg cu necesitate o serie de consecințe, care dau revoluției un caracter profund necesar din punctul de vedere al umanismului. Ori-

---

[7] N. Bălcescu, *Scrieri alese*, p. 106.

Scanned with OKEN Scanner

ce piedică pusă muncii, spune Bălcescu, „este un furt; a lega brațele țăranului, a dispune, ceea ce-i și mai rău, de munca lui în favoarea altuia, este un asasinat. Și tocmai de asasinat acuzăm noi legile care au guvernat societatea noastră“[8].

În al doilea rînd, Bălcescu arată în mod just că revoluția n-a fost și nu poate fi creația unor personalități izolate; deși subliniază în mod deosebit rolul factorului subiectiv, el situează în centrul activității revoluționare, ca obiect și subiect al acesteia, marea forță socială care este poporul. Problema locului pe care l-au ocupat, a rolului pe care l-au jucat diferitele personalități în cadrul revoluției, fie că e vorba de revoluția română sau de alte revoluții, se desprinde cu claritate mai ales din corespondența sa. El a combătut în mod constant tendințele subiectiviste, liberalist-romantice ori anarhiste, opunîndu-le punctul său de vedere democrat-revoluționar în această problemă. Analizînd la începutul anului 1847 diferitele orientări ideologice, starea de spirit existentă în mișcarea revoluționară din țările române, Bălcescu sublinia că toți reprezentații tendinței amintite „văd tot răul în individuri, iar nu în concepția societății“, „cîrmuirile“ nefiind decît „expresia societăților“[9].

După Bălcescu, revoluția de la 1848, care era „dezvoltarea progresivă a revoluției din 1821“, avea sarcina „de a organiza democrația și de a-i dezrobi pe țărani, făcîndu-i proprietari“; ea trebuia să fie „o revoluție democratică și socială“[10]. Prin această revoluție, care înlătura Regulamentul organic, trebuia să se proclame „democratizarea statului prin egalizarea drepturilor, a pămîntului prin împroprietări-

---

[8] *Texte din literatura economică în România secolului al XIX-lea*, vol. I, Editura Academiei, București, 1960, p. 104.
[9] N. Bălcescu, *Scrieri alese*, 1973, p. 86.
[10] *Ibidem*, p. 111.

Scanned with OKEN Scanner

rea țăranilor, și a capitalului prin instituțiile de credit organizate de stat"[11]. Prin urmare, această revoluție trebuia să fie *politică* și *socială;* în concepția lui Bălcescu, identică aici cu aceea a clasicilor marxismului, acestea sînt două laturi ale unui proces revoluționar unitar, astfel încît orice revoluție socială fiind și o revoluție politică, și invers. Reprezentanții liniei moderate au fost, prin atitudinea lor, cauza căderii revoluției tocmai pentru că au rupt latura politică de cea social-economică, amînînd „revoluția socială" în speranța de a înfăptui „revoluția democratică". Dar faptul că revoluția a căzut se datorește, după Bălcescu, și unei alte limite, anume aceea că i-a lipsit „adevăratul element care dă viață și mărime unei mișcări: universalitatea românilor"; ea s-a mișcat din acest punct de vedere într-o sferă „prea puțin întinsă"[12].

După înfrîngerea revoluției de la 1848 în țările române, pe primul plan în gîndirea lui Bălcescu, ca sarcină a viitoarei revoluții, ca o condiție „de putere" a acesteia, se situează ideea unității, a unirii naționale și a independenței naționale. Dacă revoluția de la 1848 a urmărit în primul rînd realizarea „țintei" sociale și politice, deși revoluționarii pașoptiști, spune Bălcescu, „n-au pierdut un moment din vedere solidaritatea ce îi leagă cu toate ramurile nației române", viitoarea revoluție trebuia să înfăptuiască unitatea națională și după aceea independența națională, „ca astfel națiunea să reintre în drepturile sale naturale"[13]. Idealurile de libertate și dreptate socială, arată experiența revoluționară, se pot realiza numai prin unitate națională, prin formarea statului național unitar. Înfăptuirea statului românesc unitar

---

[11] *Ibidem.*

[12] N. Bălcescu, *Opere alese*, vol. I, Ediție îngrijită de Andrei Rusu, cu o introducere de Gh. Georgescu-Buzău, Editura de stat pentru literatură și artă, 1960, p. 327.

[13] N. Bălcescu, *Scrieri alese*, 1973, p. 114.

Scanned with OKEN Scanner

era condiția înfăptuirii statului democratic. „Nu poate fi fericire fără libertate, nu poate fi libertate fără putere, și noi românii nu vom putea fi puternici pînă nu ne vom uni cu toții într-unul și același corp politic. Unimea națională ... e singurul principiu de mîntuire pentru noi“[14].

Pentru Bălcescu, condiția înfăptuirii programului revoluționar cuprinde, pe lîngă sarcina unirii tuturor românilor, și înarmarea poporului, insurecția. Sarcina unui guvern revoluționar, sublinia el, este aceea de a propovădui și de a înarma revoluția; un asemenea guvern trebuie „să toarne revoluția în sufletul poporului, și apoi să-i pună arma în mînă și să-i spună: acum cînd ai credință, fii gata să mori pentru ea“[15]. Ideea că numai pe cale revoluționară poporul român și, în general, toate popoarele asuprite pot să-și cucerească libertatea, independența, este o idee fundamentală la Bălcescu, o convingere care se adîncește pe baza întregii experiențe revoluționare de la 1848. După refluxul revoluționar, după înfrîngerea revoluțiilor europene, el va sublinia cu putere principiul că singura cale de eliberare este unitatea națională și solidaritatea revoluționară a popoarelor, „revoluția generală“. Pentru viitoarea revoluție, „mai înfricoșătoare“ decît cea de la 1848, se impunea sarcina de „a dezvolta simțul naționalității și credința românului în el“, și stabilirea aliaților naturali, „adică în popoare, iar nu în guvernuri“[16]. Înțelegînd deci că istoria umană este dominată de lupta dintre clasele sociale opuse, de lupta înverșunată dintre cei deposedați de drepturile lor și uzurpatori, înțelegînd că statul feudal nu este decît expresia societății existente, Bălcescu a subliniat în repetate rînduri fap-

[14] N. Bălcescu, *Opere*, vol. IV, p. 135.
[15] *Ibidem*, p. 280.
[16] *Ibidem*, p. 315.

Scanned with OKEN Scanner

tul că „nu mai este îndoială că guvernele din Europa complotează împotriva dorinței popoarelor“[17], că nu se poate aștepta nici un sprijin de la aceste guverne, „ci din revoluție numai“[18].

Esența concepției lui Bălcescu asupra revoluției de la 1848 este expusă în modul cel mai clar în *Mersul revoluției române*. Iată un paragraf în care ne este dată problema de care ne vom ocupa în continuare: „Revoluția de la 1821 a strigat *dreptate* și a vrut ca tot românul să fie liber și egal, ca statul să se facă românesc. Ea fu o revoluție democratică.

Revoluția de la 1848 a vrut ca românul să fie nu numai liber, dar și *proprietar*, fără care libertatea și egalitatea e minciună. Pentru aceea ea adaugă la deviza sa *frăție*, această condiție de căpetenie a progresului social. Ea face o revoluție socială“[19]. Prin urmare, această revoluție a fost, după Bălcescu, o revoluție democratică și socială, economică și politică, scopul ei fiind în primul rînd acela de a democratiza pămîntul, de a-l face pe țăran proprietar, fapt „fără care libertatea și egalitatea e minciună“, sarcina principală a revoluției fiind deci aceea a desființării monopolului proprietății feudale, de a elibera pe țăran de relațiile de dependență feudală și de a-l împroprietări. De a situa, cum spune Bălcescu, pe român în drepturile sale de om și cetățean. Această eliberare a țăranului trebuia să se înfăptuiască pe cale revoluționară, pe baza legii luptei de clasă, fiind în ultimă analiză o cerință imanentă a legii progresului social. De aceea, analizele cele mai adînci, mai originale pe care le face el asupra fenomenului social privesc tocmai procesul de apariție, dezvoltare și destrămare a relațiilor feudale de proprietate, politice și juridice, în țările române. În felul acesta, cum arătam în altă ordine de idei, Băl-

[17] *Ibidem.*
[18] *Ibidem*, p. 335.
[19] N. Bălcescu, *Scrieri alese*, p. 114.

Scanned with OKEN Scanner

cescu a deschis și o perspectivă nouă, științifică în istoriografia și teoria istoriei din țara noastră.

Analiza concepției lui Bălcescu în legătură cu apariția și dezvoltarea relațiilor feudale în țările române, a formelor de exploatare și aservire a poporului, a consecințelor naționale care decurgeau din intesificarea exploatării, a constituit, mai ales în ultima vreme, obiectul unor ample sinteze și studii științifice. Uneori, fiecare amănunt, care a putut să întregească imaginea de ansamblu, a fost scos în evidență. Pentru acest motiv, sîntem nevoiți să reținem numai ceea ce ni se pare a fi mai important în schițarea conturului atitudinii lui Bălcescu în această problemă. Mai întîi, forma de proprietate feudală, cu întreg sistemul de relații feudale, de dependență și asuprire are un caracter *istoric*, *uzurpator* și *neuman*. Caracterul istoric stă în faptul că aceste relații au apărut pe o anumită treaptă istorică, negînd o anumită stare de lucruri, dominată de un anumit principiu, și vor trebui să dispară la un moment dat. Necesitatea acestei dispariții, condițiile în care unele principii de viață își pot face loc în istorie, constituie, cum am văzut, o preocupare permanentă a marelui democrat-revoluționar. Dar istoricitatea de care vorbim aici, punînd în lumină altă latură a metodei istorice a lui Bălcescu, prin care el se apropie mult de materialismul istoric, rezultă și din faptul cum privește el dezvoltarea interioară a acestor relații, formele pe care le îmbracă exploatarea, cauzele care au dus la deposedarea țăranilor liberi de pămînt și la aservirea majorității muncitorilor plugari unui număr restrîns de feudali.

Căile și cauzele care au dus la deposedarea moșnenilor, la „absorbirea micii proprietăți de către boieri și mănăstiri", au fost, după Bălcescu, *interesul*, *nevoia* și *sila*. Scutirile de obligații obștești pe care domnitorii le fac boierilor, obligații care cădeau asupra moșnenilor, determinîndu-i pe mulți să se vîn-

Scanned with OKEN Scanner

dă cu pămîntul lor, războaiele de apărare, sărăcia și foametea, au determinat acest fenomen de absorbire a micii proprietăți de către marea proprietate feudală, de generalizare a relațiilor de exploatare feudală. „Țăranii, chinuiți de foame, siliți să accepte orice, sfîrșiră repede prin a pierde chiar libertatea individuală și ajunseră șerbi ai pămîntului. Servajul a fost deci urmarea totală a sistemului de exploatare prin clacă; servajul apare în istorie în același timp sau vine îndată după dînsa“[20]. La capătul acestor analize istorice, unde Bălcescu se oprește și asupra sistemului de exploatare consfințit de Regulamentul organic, sistem caracterizat de Marx ca fiind „codicele muncii de clacă“, „o expresie pozitivă a goanei după supramuncă“[21], el conchide că desființarea, prin revoluție, a relațiilor feudale și împroprietărirea țăranilor eliberați este expresia unei necesități obiective, programul de împroprietărire a țăranilor fiind, pentru Bălcescu, *național, necesar* și *util*. El va combate de la început nu numai forțele reacționare și liberaliste conciliatoare, ci și unele tendințe socialist-utopice, cum era de exemplu proudhonismul.

Afirmarea necesității împroprietăririi țăranilor sau „democratizarea pămîntului“, condiția necesară pentru acea vreme a adevăratei libertăți sociale și politice, a adevăratei vieți morale, a constituit o preocupare permanentă pentru Bălcescu, fiind una din laturile esențiale ale democratismului său revoluționar. A fost domeniul în care s-a manifestat deopotrivă atît adîncimea spiritului științific, cît și intransigența revoluționară, patriotismul înflăcărat, vizionarismul umanist. După cum reiese din corepondența sa, revoluția de la 1848 „trebuia încă a dezlega problema

---

[20] N. Bălcescu, *Chestiunea economică*, în *Texte din literatura economică în România secolului al XIX-lea*, p. 73.

[21] Marx-Engels, *Opere*, vol. 23, Ed. politică, 1966, p. 250.

Scanned with OKEN Scanner

sărăciei, a da o altă organizaţie proprietăţii, baza societăţii, a bogăţiei şi a fericirii publice“[22]. De aceea împroprietărirea era „sarcina cea mai importantă a revoluţiei“[23]. Împroprietărirea ţăranilor, sarcină primordială a revoluţiei burghezo-democratice, era un act social-moral necesar, întrucît era în deplină conformitate cu *legea dreptăţii* şi a evoluţiei, lege care luminează ca un far călăuzitor drumul omenirii în lupta sa pentru înlăturarea răului şi promovarea binelui. Este nedrept şi imoral, arată Bălcescu, ca o minoritate a societăţii, egoistă şi coruptă, să trăiască parazitar pe seama poporului. Exploatarea omului de către om, subliniază Bălcescu la un moment dat, este un fenomen iraţional şi imoral, care contrazice menirea omului pe pămînt. Exproprierea şi împroprietărirea sînt întemeiate şi pe un alt punct de vedere, al dreptăţii. Problema proprietăţii, spune Bălcescu, nu este decît „o substituire de drepturi, dreptul proprietarului nominal fiind susţinut prin dreptul real al posesorului, acesta din urmă plătind răscumpărarea rentei“[24].

Împroprietărirea este şi utilă. Pe de o parte, ea este utilă pentru faptul că, acolo unde viaţa poporului este dominată de sărăcie, „unde ticăloşia şi degradaţia este singura parte a gloatelor“, liniştea şi fericirea nu e posibilă nici măcar pentru clasa exploatatoare. Contrastul violent existent între modul de viaţă al celor două clase, care punea în discuţie însuşi viitorul patriei, al poporului român, impunea împroprietărirea ţăranilor. Bălcescu a dezvăluit pe multe pagini caracterul imoral şi trădător al clasei feudalilor. Dar împroprietărirea apărea pentru el ca fiind utilă şi din alt punct de vedere. Înlăturîn-

---

[22] N. Bălcescu, *Chestiunea economică*, în *Texte din literatura economică în România secolului al XIX-lea*, p. 103.

[23] *Ibidem.*

[24] N. Bălcescu, *Opere*, vol. I, Editura Academiei, 1953, p. 227.

Scanned with OKEN Scanner

du-se relaţiile de proprietate feudală, se deschidea cîmp liber în dezvoltarea forţelor de producţie; introducerea tehnicii moderne în agricultură, unde nivelul tehnic era extrem de scăzut, urma să ducă la promovarea civilizaţiei moderne.

Împroprietărirea se impunea cu aceeaşi necesitate şi din punct de vedere naţional. Esenţa acestui argument se reduce la faptul că numai prin eliberarea ţăranilor, prin împroprietărirea lor, prin descătuşarea de vechile relaţii sociale şi repunerea românului în drepturile lui de proprietar, de cetăţean şi om, se poate întări naţiunea şi asigura viitorul patrei. Boierul, spunea Bălcescu, nu cunoaşte „amorul pămîntului". Pentru el, pămîntul nu este altceva „decît mreaja în care ţine legat pe ţăran ca să-l poată exploata". Dacă boierul se ridică împotriva revoluţiei, nu o face atît de teama de a pierde pămîntul, ci pentru că „va pierde *monopolul* şi privilegiul de-a trăi în osivitate din sudoarea ţăranului"[25]. Clasele agricole proprietare, muncitoare, sînt cele care excelează, după Bălcescu, în patriotism, moralitate şi ordine. O armată naţională puternică, care să ducă la înfăptuirea independenţei poporului român, la situarea sa în cadrul naţiunilor libere, suverane, trebuie formată în primul rînd din ţărani liberi şi proprietari. El va afirma de fapt că esenţa revoluţiei de la 1848 a fost cuprinsă în articolul 13 al Proclamaţiei.

Trebuie să subliniem de asemenea faptul că Bălcescu este un republican şi că republicanismul este o altă latură a democratismului său revoluţionar. Scopul statului este, în viziunea sa, înfăptuirea deziderateloor fundamentale ale gîndirii democratice moderne: libertate, egalitate, frăţie, suveranitate a poporului şi a statului, pe plan intern şi extern. Cea dintîi condiţie a dezvoltării morale a unui stat, a

---

[25] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

existenței lui politice, a libertății poporului este egalitatea în drepturi. Unde poporul nu e liber, unde egalitatea nu domnește, spunea Bălcescu, acolo nu e viață. Forma de stat pe care a preconizat-o Bălcescu a fost *republica democratică*. Spre deosebire de republica aristocratică, „în care puterea e în mîna unor oameni numai ce se cheamă nobili sau boieri"[26], republica democratică este un „stat de cetățeni liberi și egali deopotrivă unii cu alții, fără domnie și boierie"[27]. În republica democratică, puterea statului și dreptul sînt în mîna poporului; aici poporul este liber și suveran. Această formă de guvernămînt, republică democratică românească, va fi posibilă, spune Bălcescu după revoluția de la 1848, „numai atunci cînd războiul sfînt va mîntui nația de apăsarea străinilor și o va întregi în libertatea și unitatea sa, adunarea poporului. Constituanta va putea să realizeze în pace toate reformele politice și sociale de care el are nevoie și să constituieze dominarea democrației, dominarea poporului prin popor"[28].

Republica democratică, formă de stat care se opune prin conținutul ei monarhiei feudale, negînd-o, n-ar trebui să fie altceva decît o concretizare a platformei ideologice democrat-revoluționare, o întruchipare a conținutului esențial al acestei ideologii. În orice caz, atît democratismul cît și românismul au aici o semnificație superioară. De aceea istoria României socialiste începe, în teorie și practică, cu desăvîrșirea revoluției burghezo-democratice.

Să reținem în concluzie faptul că Bălcescu privește revoluția ca un proces unitar, ca un proces dialectic am putea spune. Pe de o parte el înțelege

---

[26] N. Bălcescu, *Scrieri alese*, p. 99.
[27] *Ibidem*, p. 100.
[28] *Ibidem*, p. 114.

Scanned with OKEN Scanner

revoluţia politică într-o indisolubilă unitate cu cea socială şi naţională, democratismul său revoluţionar punînd în evidenţă, cu o forţă rară, unitatea socialului cu naţionalul, iar pe de altă parte priveşte renaşterea modernă a poporului român ca un proces ascendent unitar, proces format, cum spune el, din cele trei *sinteze* revoluţionare.

După revoluţia de la 1848, Bălcescu a scos şi mai bine în evidenţă unitatea dintre social şi naţional. El va arăta că următoarea revoluţie va trebui să fie în măsură şi mai mare o revoluţie a poporului pentru popor, că trebuie să fie deci o revoluţie mai radicală decît cea de la 1848. În scopul acesta, N. Bălcescu accentuează asupra necesităţii educării poporului prin binecunoscutul său principiu: dacă vrem să fim liberi trebuie să ne luminăm poporul.

Iată ce sens are afirmaţia noastră după care prin depăşirea idealismului, a providenţialismului, precum şi a raţionalismului luminist, aşa cum se manifesta acesta în ideologia filosofică şi social-politică a vremii, gîndirea lui Bălcescu se adînceşte prin evoluţionismul, istorismul şi democratismul revoluţionar, printr-o viziune mai unitară în esenţa ei şi mai largă asupra realităţilor umane. Activismul caracteristic gîndirii moderne se defineşte la Bălcescu ca umanism modern, revoluţionar, umanism prin care legea libertăţii şi a dreptăţii, binele moral, trebuie să învingă, prin acţiunea raţională, organizată, conştientă a omului, „natura şi sila", răul social.

*

În paragraful ce urmează vom încerca să subliniem cîteva aspecte ale teoriei istorice legate de orizontul filosofic şi revoluţionar al operei sale. După cum am subliniat mai înainte, pentru noi pivotul gîndirii lui Bălcescu îl constituie democratismul său

Scanned with OKEN Scanner

revoluţionar. Patriotismul şi patosul său revoluţionar constituie secretul ultim al operei şi personalităţii sale. Dar esenţa şi amploarea democratismului, a umanismului ni se dezvăluie numai cînd opera este privită în contextul istoric, în care a apărut şi s-a dezvoltat, în raport cu necesităţile obiective sociale şi de clasă. Marxismul respinge tendinţa de a judeca personalităţile în afara istoriei concrete, transformîndu-le în nişte entităţi arbitrare. Valoarea excepţională a gîndirii teoretice şi a întregii activităţi politice şi culturale desfăşurate de Bălcescu trebuie deci determinată istoric. De altfel, şi în opera lui Bălcescu punctul de vedere istoric se afirmă puternic pe mai multe planuri, în cîteva direcţii principale. În primul rînd, prin afirmarea ideii evoluţiei, deci prin apropierea raţionalismului de evoluţionism, de istorism, prin aplicarea teoriei în practică, prin deducerea principiilor revoluţionare din istoria şi viaţa reală. În al doilea rînd, prin faptul că Bălcescu este un istoric, primul mare istoric român modern în opera căruia găsim şi unele consideraţii în legătură cu rolul istoriei ca ştiinţă.

În perioada pregătirii revoluţiei de la 1848, perioadă cum am arătat, caracterizată prin mari prefaceri sociale şi ideologice, studiul istoriei intră la noi într-o nouă etapă. Punctul de plecare al acestei noi direcţii ştiinţifice îl constituie în primul rînd ideile programatice cuprinse în *Cuvîntul pentru deschiderea cursului de istorie naţională în Academia Mihăileană*, opera istorică a autorului acestei lecţii inaugurale şi, mai ales, activitatea teoretică şi lupta politică revoluţionară a lui Bălcescu. Atît istoria cît şi literatura sînt puse nemijlocit în slujba unor idealuri democratice, umaniste, de afirmare naţională. De aici au rezultat o serie de particularităţi ale acestui istorism. Istoria se va schimba nu numai în

Scanned with OKEN Scanner

ce privește *conținutul*, ci și în *formă:* dintr-o disciplină cronicărească, ea tinde să devină o știință adevărată, o formă de cunoaștere a adevărului obiectiv, o armă de luptă pentru idealuri înaintate, pentru libertate.

În funcție de aceleași idealuri, de aceleași necesități istorice fundamentale care îmbracă cea mai consecventă formă în democratismul revoluționar, trebuie să înțelegem și marele interes pentru dezvoltarea limbii și literaturii naționale. Toate laturile culturii spirituale, privite în conexiunea lor, sînt dominate de același imperativ. La începutul anului 1847, într-o privire sintetică asupra trecutului și viitorului mișcării revoluționare românești, Bălcescu arăta că limba și nu religia „este fundamentul naționalităților", fapt pe care generațiile anterioare l-au înțeles. Lupta neîncetată pentru apărarea patriei, condițiile istorice grele ale acestei lupte, „siliră părinții noștri a se mulțumi a ne păstra numai limba, lăsîndu-ne nouă îndatorirea de-a cultiva și printr-însa a dezvolta naționalitatea noastră"[29].

În același spirit, putem spune democrat-revoluționar, pune el acum și problema literaturii naționale, arătînd că sterilitatea scriitorilor, ca și scepticismul, se datoresc lipsei unui ideal înaintat național. „Din lipsa credințelor, din lipsa convicțiilor puternice, sufletul lor este steril. Dar, inspirați-le dragostea Patriei, a frăției și libertății; vărsați în inimile lor credința și nădejdea în viitor, puneți un dumnezeu pe altarul lor, o stea în cerul lor, și veți vedea că aceste suflete, ce ni se par acum stinse, nu vor deștepta și pe cele de lîngă dînsele, veți vedea dacă ele nu vor fi în stare să răstoarne societatea și să-nalțe alta". Acest adevăr, atît de clar formulat de Băl-

[29] N. Bălcescu, *Privire asupra stării de față, asupra trecutului și viitorului patriei noastre*, Ediție îngrijită de Cornelia Bodea, Bălcești pe Topolog, 1970.

Scanned with OKEN Scanner

cescu, va constitui terenul prielnic pe care se vor desfășura cîteva spirite geniale în a doua jumătate a secolului trecut în cultura noastră. Dintr-o scrisoare către Vasile Alecsandri, ca de altfel din întreaga sa operă de gînditor și scriitor, rezultă că Bălcescu a respins literatura ideologică fără valoare artistică.

După Bălcescu, istoria este „cartea de mărturie a neamurilor"[30], „cea dintîi carte a unei naţii". El face constatarea tristă că românii n-au încă o istorie naţională adevărată. Această istorie, spune Bălcescu, se face încă sub pragul cronicilor și al documentelor contemporane. Nimeni pînă acum nu s-a îndeletnicit s-o dezgroape. Toţi cîţi s-au îndeletnicit cu scrierea istoriei nu ne-au dat decît biografia-stăpînitorilor. Nimeni nu ne-a reprodus cu acurateţe instituţiile sociale, ideile, sentimentele, obiceiurile, comerţul și cultura intelectuală a vremurilor[32] . Prin urmare, ceea ce a împiedicat istoricii să dea o „adevărată istorie naţională", cu excepţia lui Kogălniceanu, a fost după Bălcescu, concepţia lor limitată asupra obiectului acestei ştiinţe. În al doilea rînd, această limită a fost determinată și de lipsa de documente, de lipsa de interes a statului feudal pentru o asemenea problemă. Deci limite de concepţie, de metodă și de material documentar.

Numai o istorie naţională bazată pe o concepţie evoluţionistă, o *istorie socială* ar da posibiltatea să se vadă că „drepturile sfinte ale omenirii au găsit totdeauna apărător într-această ţară"[33], o asemenea istorie ar dezvălui faptul cum s-a ajuns la situaţia monstruoasă ca o mînă de tirani să asuprească un întreg popor, cum a fost deposedat poporul de drepturile sale, o asemenea istorie ar fi singura în stare

---

[30] N. Bălcescu, *Scrieri alese*, p. 106.
[31] *Ibidem*, p. 6.
[32] *Ibidem*.
[33] *Ibidem*, p. 4, 5.

Scanned with OKEN Scanner

să deschidă o perspectivă clară nu numai asupra trecutului, ci a viitorului poporului român. Vom arăta în ultima parte a acestui eseu că din lucrările sale istorice, social-politice, precum și din corespondență, se desprind principii metodologice deosebit de valoroase, vădind o tendință de interpretare materialistă și dialectică. Acesta este și sensul următoarei afirmații a lui Bălcescu: „Prin această mică scriere am vrut să arăt *chipul* și *drumul* ce ar trebui a se lua spre a scrie o istorie, încredințat fiind că în curînd sau tîrziu, se va ridica și între români un om care să aibă înalta sarcină; omul acela ar face cea mai mare slujbă patriei noastre“[34].

A strînge într-un întreg organic amănuntele răspîndite în diferite opere și documente este, după Bălcescu, „ o lucrare lungă și anevoioasă“[35]. Ea cere, pe lîngă alte calități, răbdare, erudiție „și o agerime de minte ce rar se pot întîlni într-un același om“. Întrucît posibilitățile de călătorie pentru strîngerea materialului necesar unei asemenea opere erau foarte limitate pentru acești tineri revoluționari din țările române, cum sublinia și M. Kogălniceanu, el va propune un *Prospect* la „Magazinul istoric pentru Dacia“ înființarea unei societăți istorice. După Bălcescu, documentele în care este cuprinsă istoria națională, și orice istorie, sînt următoarele: dovezile și tradițiile populare, legile și actele oficiale, cronicile care cuprind „faptele generale“, inscripțiile și monumentele, scrierile care zugrăvesc obiceiurile private. Sarcina istoricului este în primul rînd aceea de a deosebi adevărul de fals. Este interesant de observat faptul că, după Bălcescu, urmînd o linie veche a teoriei istorice, cei dintîi istorici au fost poeții, de aceea poeziile populare „sînt un mare izvor istoric“[36].

---

[34] *Ibidem*, p. 4.
[35] *Ibidem*.
[36] *Ibidem*, p. 11.

Scanned with OKEN Scanner

El dă exemplul istoricilor Grimm și Michelet (ultimul mai ales a exercitat o oarecare influență asupra sa), istorici care s-au folosit în scrierile lor de acest izvor. E de asemenea demn de reținut și faptul că, atunci cînd vorbește de cronici și de poeziile populare ca izvoare ale istoriei, Bălcescu face distincție între fapte generale și fapte particulare: în aceste poezii „aflăm nu numai faptele generale, dar ele intră și în viața privată, în zugrăvirea obiceiurilor și ne arată ideile și simțămintele veacului“[37].

Privită de pe pozițiile științei marxiste și ale politicii partidului nostru, opera lui Bălcescu ne apare astăzi în întreaga ei semnificație teoretică și practică. Ea ne dezvăluie chipul luminos al unuia din cei mai mari revoluționari din trecutul poporului român, om de știință și patriot înflăcărat, scriitor clasic. În același timp, prin adîncimea gîndirii sale, în primul rînd prin democratismul revoluționar, pe care am încercat să-l definim în aceste pagini, prin contribuția pe care o aduce la întemeierea științei istoriei, el este o figură de nivel european, una din conștiințele revoluționare cele mai clarvăzătoare, mai intransigente, mai pure.

[37] *Ibidem*, p. 4.

Scanned with OKEN Scanner

CONCEPȚIA LUI MIHAIL KOGĂLNICEANU ASUPRA ISTORIEI

E un fapt stabilit că pentru generația de gînditori revoluționari pașoptiști istoria este o armă a luptei ideologice revoluționare. Prin istorie poporul trebuie să ajungă la conștiința de sine, să devină conștient de situația sa și de drepturile sale sociale și politice. Istoria apare ca o *magistra vitae*, ca un izvor de cunoaștere și de motivare a acțiunilor sociale înnoitoare. La baza întregii gîndiri social-politice a vremii, deci și a viziunii asupra istoriei, găsim afirmat idealul libertății. În cazul de față, fiind deci vorba de Kogălniceanu, această idee sau ideal ne apare clar afirmat din primele sale scrieri. Lupta pentru libertate, dreptate și unitate națională, pentru formarea statului național român, constituie fundamentul operei sale.

*

Dacă privim lucrurile în acest mod, avem de la început în față sensul general al caracterului ideologic al concepției lui Kogălniceanu asupra istoriei. Pe de altă parte, ne este sugerată întreaga unitate a gîndirii sale, legătura dintre latura ei teoretică, filosofică și cea practică, social-politică. Este indiscutabil faptul că prin ideile sale filosofice, raționalismul face un pas important înainte în istoria culturii noastre, conturîndu-se tot mai mult în direcția afirmării materialismului. Istorismul, tema principală a eseului nostru, își va lărgi și adînci și el conținutul. Este absolut firesc ca frămîntările revoluționare

Scanned with OKEN Scanner

social-politice să imprime gîndirii un caracter mai pozitiv, mai dinamic, ajutînd-o să se emancipeze de unele limite idealiste şi metafizice. Arătăm cu altă împrejurare cum multe din problemele ridicate în a doua jumătate a secolului trecut, ceea ce s-a numit o direcţie nouă în cultura noastră, sînt cuprinse aici, în mişcarea gîndirii paşoptiste.

Dar mai există încă un motiv care ne-a determinat să pornim analiza de la acest plan. El se referă la problema unei mai temeinice aprecieri a influenţelor pe care le-a suferit Kogălniceanu în formarea sa. După mari poziţii ale spiritului uman modern dominau în tinereţea sa întreaga cultură europeană înaintată: ideologia revoluţiei franceze şi hegelianismul, cu alte cuvinte teoria drepturilor omului şi cetăţeanului şi istorismul dialectic. Cînd a ajuns Kogălniceanu la Universitatea din Berlin, spiritul hegelian era dominant. Din hegelianism s-a desprins şi ideea că, deşi omul este în esenţa sa o fiinţă liberă, înfăptuirea libertăţii are *caracter istoric*, determinat. Influenţa climatului hegelian asupra lui Kogălniceanu, exercitată prin intermediul unor profesori de drept şi teoria istoriei, cum au fost Gans sau Savigny, este un lucru stabilit[1].

Ecouri hegeliene, prin urmare idei ce se desprind din acest fond spiritual şi se propagă în cultura europeană, îmbrăcînd o formă sau alta, mai pot fi stabilite la Kogălniceanu şi pe alte planuri decît cele indicate cu mulţi ani în urmă de către un ilustru filosof şi estetician român. Este vorba de faptul că din nou, după luminişti, şi la un alt nivel, este inclusă în sfera filosofiei istoriei categoria de *cultură*, şi nu numai sub forma culturii materiale, ci şi a celei spirituale. Mihail Kogălniceanu se situează şi el în acest mare curent spiritual al epocii.

---

[1] Tudor Vianu, *Scriitori români*, vol. II, Editura Minerva, Bucureşti, 1970.

Scanned with OKEN Scanner

Credem că este necesar, în sensul celor arătate mai înainte, pentru a ne apropia mai precis de conturul evoluției acestei marcante personalități din istoria societății noastre moderne, să mai redăm cîteva date semnificative. Într-o scrisoare către tatăl său — e vorba de scrisoarea din 22 noiembrie 1834, cînd Kogălniceanu nu avea decît vîrsta de 17 ani — găsim formulată următoarea problemă, pusă aici în discuție în acești termeni: „Căci aici tot îi slobod; fiește om îi crai, și poate să vorbească și să scrie orice îi va plăcea, fără să fie oprit“[2]. Iar mai tîrziu, în 1837, scriind de asemenea tatălui său, spunea: „Aici, în Europa luminată, oamenii cad la genunchi numai înaintea lui Dumnezeu, iar nu înaintea oamenilor. De aceea și eu am învățat aici că fieștecare om îi e deopotrivă, că unul se deosebește de altul numai prin merit și prin fapte bune. De aceea, niciodată nu voi pica la genunchi înaintea domnului Hufeland sau înaintea orișicui. Aceasta aș fi putut face de aș fi fost crescut la Țarigrad, unde fieștecare îi rob unui mai mare rob“[3]. Subliniind importanța actului politic al dezrobirii țiganilor, Kogălniceanu arăta că prin aceasta se sfințește un principiu, anume acel principiu după care „toți oamenii se nasc și sînt slobozi“ de la natură; de aceea această măsură, deși parțială în practică, „ne înalță atît de mult în principii“[4].

Libertatea devine un principiu călăuzitor al întregii sale activități culturale și politice. Istoria umanității, istoria poporului român, pe care a cercetat-o cu pasiune și dintr-un punct de vedere înnoitor, îi apărea ca întruchipare a luptei pentru libertate și dreptate. Studiile sale sociale pun în evidență cu claritate acest fapt. Ideea libertății, transpusă în pro-

---

[2] M. Kogălniceanu, *Texte social-politice alese*, Editura politică, București, 1967, p. 85.

[3] *Ibidem*, p. 98.

[4] M. Kogălniceanu, *Opere*, vol. I, Ediție îngrijită cu introducere și note de Andrei Oțetea, p. 669.

Scanned with OKEN Scanner

gramul luptei pentru dreptate și egalitate, pentru afirmare socială și națională a poporului român, îl conduce și pe Kogălniceanu la ideea după care „unul (un om — n.n.) se deosebește de altul numai prin merit și fapte bune". În locul aristocrației de avuție, el propagă dezideratul gîndirii umaniste al afirmării oamenilor de merit, afirmarea valorii intrinsece a individului uman.

Analizînd conținutul cîtorva din studiile sale social-politice, gîndite în spiritul principiului subliniat mai înainte, vom vedea pînă la ce nivel se ridică spiritul său democratic, revoluționar, vom vedea, prin urmare, cum depășește Kogălniceanu viziunea romantică asupra istoriei, precum și cadrele raționalismului abstract.

S-a spus că Kogălniceanu a fost influențat de romantismul german, fapt pe care am încercat să-l precizăm și noi, referindu-ne la cîteva laturi ale hegelianismului. Romantismul german, privit în substanța sa filosofică, care datorează unele poziții și influenței lui Rousseau, dă la iveală cele două tendințe fundamentale, opuse, contradictorii ale hegelianismului: sistemul idealist, conservator, și metoda dialectică, revoluționară. A existat o tendință romantică conservatoare, reacționară, și alta progresistă. Prima orientare se sprijinea pe latura idealistă și conservatoare a hegelianismului, anume pe faimoasa teză a teoreticianului statului prusac, care imprima un caracter metafizic afirmației după care tot ce este real este rațional. Engels arată însă că la dialecticianul Hegel această teză se transformă, pînă la urmă, în contrariul ei, în sensul că numai ceea ce este necesar este rațional, că tot ceea ce există e menit să dispară tocmai pentru că există. Guvernanții, spunea Iorga, „au pus formula: ceea ce este trebuie să fie, și s-au legitimat cu dînsa, făcîndu-se sub scutul

Scanned with OKEN Scanner

noii filosofii mult rău"[5]. A doua orientare a fost cea liberală, democratică, care s-a opus tezei după care ideea și realitatea ar constitui o unitate organică, închisă.

Am adus problema în acest punct pentru a înțelege mai exact în ce ar consta influența exercitată de romantism asupra lui Kogălniceanu, ce loc au ocupat în formarea gîndirii sale influențele romantice, despre ce fel de romantism poate fi vorba. Iorga arăta că, în forma ei fundamentală, în spiritul ei adînc, gîndirea lui Kogălniceanu ne apare ca un „realism organic". Realism, și trebuie să fim de acord cu această apreciere, pentru că spiritul său pornește de la un dat fundamental cum este națiunea, poporul, pe care încearcă să-l cuprindă în manifestările lui de viață istorică, culturală. Realism și în sensul că, înlăturînd orice formalism, inclusiv explicațiile sprijinite pe ideea divinității, care în romantismul conservator joacă un rol fundamental, Kogălniceanu promova un spirit social-politic realist, revoluționar și o metodă *inductivă* și critică. Problema stabilirii adevărului obiectiv, ca și aceea a rolului criticii în afirmarea vieții culturale, constituie aspecte esențiale ale operei sale de îndrumător cultural, de ctitor în această direcție. Adevărata civilizație sau cultură este, după Kogălniceanu, aceea care primește impulsul și care dă formă corespunzătoare acestui impuls de la viața concretă, aceea care răsare din solul patriei.

Istorismul și tradiționalismul lui Kogălniceanu, „conservatorismul său moldovenesc", cum s-a mai spus, trebuie raportat de asemenea și la teoria dreptului istoric. În sensul acesta, istoria, bazată pe fapte pozitive, pledînd pentru drepturile poporului român,

---

[5] N. Iorga, *Mihail Kogălniceanu, scriitorul, omul politic și românul;* vezi și N. Iorga, *Sfaturi pe întuneric,* Editura militară, 1977, p. 45, 55.

Scanned with OKEN Scanner

pentru unitatea și independența sa națională, pentru împlinirea menirii sale în lume, este o armă de luptă ideologico-politică. Epocile istorice se leagă, în viziunea lui Kogălniceanu, unele de altele, se continuă, se desfășoară unele din altele, ca părți ale uneia și aceleiași realități, care este istoria unui popor sau a umanității. Deci istoria este marea realitate a națiunilor, cartea deschisă care cuprinde în ea ființa națională a unui popor.

Dintre istoricii epocii respective care au exercitat o influență directă asupra lui Kogălniceanu, la care se referă și el, — față de unii, cum este Ranke, avînd cuvinte elogioase — amintim numele lui Augustin Thierry și Karamzin. Influența lui Ranke s-a putut exercita în primul rînd în direcția *realismului critic*, în timp ce istoricul francez al restaurației i-a putut oferi o orientare mai concretă asupra luptei sociale, a luptei de clasă dintre aristocrație, care întruchipa puterea și trîndăvia, și burghezie, care reprezenta principiul muncii și al libertății. Clasicii marxismului au subliniat în cîteva rînduri meritul istoricilor perioadei de restaurație, care au considerat că în studiul istoriei trebuie să se pornească de la analiza societății însăși la instituțiile politice, de la „starea poporului' la formele de guvernămînt, și nu invers. Această orientare deschidea o perspectivă sigură afirmării determinismului materialist în interpretarea fenomenelor istorico-sociale. În orice caz, această idee, sub formă romantică sau social-critică, o întîlnim situată și la baza concepției lui Kogălniceanu asupra istoriei. Poziția lui este în ultimă instanță determinată de situația concretă în care se afla poporul român, de problemele pe care le ridica realitatea social-politică, revoluția din țările române, de tradiția gîndirii umaniste și luministe românești.

Este clar că nu putem înțelege concepția lui Kogălniceanu asupra istoriei decît dacă o privim în legătură cu întreg conținutul gîndirii sale social-poli-

Scanned with OKEN Scanner

tice, o serie de idei afirmate pe acest plan venind să completeze imaginea pe care trebuie să ne-o facem asupra gîndirii sale istorice. În *Dorinţele partidei naţionale*, care este un adevărat monument clasic al gîndirii social-politice româneşti, el aducea următoarele argumente în sprijinul programului revoluţionar: „*Omenirea*, pentru că nu este omenesc ca omul să exploateze pe om, ca cei mulţi să fie instrumentele de muncă ale celor puţini, şi ca un popor întreg să-şi jertfească viaţa în folosul unora, în contra principiilor evaghelice ale adevăratei libertăţi. *Dreptatea*, pentru că desfiinţînd boierescul şi întemeind proprietatea între locuitorii săteni, ar fi a îndrepta cadrul strîmbătăţii ale veacurilor trecute. Este istoriceşte dovedit că (arată el, pentru a justifica necesitatea împroprietării), în timpurile din început, mai fieştecare român era proprietar şi că numai sila şi puterea celor mari au dezbrăcat pe o mare parte din săteni de pămîntul lor şi chiar de libertăţile lor. *Interesul ţării*, pentru că proprietatea este cel mai puternic instrument de civilizaţiune; dacă voim serios să ne civilizăm ţara, trebuie să avem mulţi proprietari“[6]. Aceste principii, care urmau să se desăvîrşească în *unitatea naţională* şi *autonomia naţională* a poporului român, ducînd la afirmarea sa liberă în istorie, deci nu „după pre înalta încuviinţare“, ci „după libera sa voinţă“, nu sînt, spune Kogălniceanu, plagiat „al propagandei democratice şi socialiste“[7], ci un rezultat al necesităţii istorice.

*

S-a afirmat adesea că secolul trecut a fost secolul afirmării naţiunilor şi al istorismului, secolul promovării pe toate planurile a conceptului devenirii, a gîndirii dialectice. Kogălniceanu sublinia şi el că în

---

[6] M. Kogălniceanu, *Texte social-politice*, p. 152.
[7] *Ibidem*, p. 145.

vremea sa interesul pentru istorie este mai mare ca oricînd, mai ales în ţările avansate, unde se făceau eforturi susţinute pentru strîngerea şi publicarea documentelor care dezvăluie tainele trecutului. Acest interes pentru istorie a stimulat nu numai gîndirea teoretică, socială şi politică, ci şi creaţia artistică. Dacă în trecut istoria era preocuparea de predilecţie a „oamenilor gînditori', astăzi, spune Kogălniceanu, preocuparea pentru istorie a devenit aproape universală. Niciodată istoria „n-a avut importanţa şi universalitatea de care se bucură astăzi"[8]. Analizînd cauzele acestui fenomen social nou, el arată că prima dintre ele este de ordin politic, deoarece „astăzi fieştecare cetăţean are drept şi îndatorire de a se ocupa cu trebile statului, că fieştecare cetăţean doreşte a şti care sînt şi cu ce se ocupă drepturile naţionale, cîştigate de către strămoşi". Istoria ne arată „întîmplările, faptele strămoşilor noştri, ceea ce prin moştenire sînt şi ale noastre"[9]; ea ne dă „conştiinţa naţionalităţii noastre, arătîndu-ne pe ce să ne întemeiem şi să ne apărăm drepturile"[10]. Pentru Kogălniceanu, în cazul naţiunilor înaintate, „istoria singură a moştenit tot interesul ce altădată îl aveau alte cunoştinţe teoretice; căci tocmai ele îşi simţesc nevoia de a-şi lega prezentul cu trecutul. De aceea nici într-un secol, chiar în acela al benedictinilor, nu s-au publicat colecţii mai mari de cronice şi cronice originale spre a completa istoria, ca acum"[11].

Un alt factor, corelat cu primul, care a dus la răspîndirea interesului pentru istorie, factor chemat să joace un rol hotărîtor în revoluţionarea umanităţii, după părerea sa, este tiparul. În spiritul unei concepţii luministe, Kogălniceanu promovează ideea

---

[8] M. Kogălniceanu, *Opere*, vol. I, p. 638.
[9] *Ibidem*, p. 639.
[10] *Ibidem*, p. 640.
[11] *Ibidem*, p. 672.

Scanned with OKEN Scanner

schimbării stărilor de lucruri prin răspîndirea culturii în păturile de jos ale poporului și prin adînci reforme sociale și politice. Însă ideile pe care le-a coborît el în realitate, cu care a îmbrățișat faptele, în condițiile interne și externe ale vremii, ca și prodigioasa sa activitate desfășurată pe tărîm social și politic, ne dezvăluie contrariul, ne relevă o gîndire revoluționară, realistă și activă, un mare umanist și un mare patriot.

Dar, după Kogălniceanu, istorismul despre care este vorba trebuie privit și în alt sens: evoluția, progresul constituie o lege istorică căreia nimic nu i se poate opune. Și dacă n-a spus în mod explicit următorul lucru, el este presupus: oamenii nu numai că nu se pot opune, însă ei trebuie să lucreze cu toate forțele lor în direcția pe care o reclamă legea propășirii. Și ceea ce a constituit pentru Kogălniceanu conținutul esențial, specific al epocii în care trăia, și pe care o reprezenta, a fost tocmai afirmarea libertății, a drepturilor împotriva tiraniei, lupta contra dominării și exploatării omului de către om. Din programul unor ziare și reviste, ca „Dacia literară", „Propășirea" și „Steaua Dunării", unele cu o viață foarte scurtă, se văd în mod clar directivele, liniile de progres pe care le trasează el culturii și societății românești, esența gîndirii sale programatice.

Așadar, Kogălniceanu nu numai că a scris istorie, dar a participat activ, ca om politic, la făurirea istoriei; aflîndu-se mereu în centrul marilor evenimente istorice, el a creat istorie. De aceea, cum am subliniat mai înainte, nu putem face abstracție, în analiza concepției sale asupra istoriei, de restul activității sale.

*

Trecînd de la aceste considerații generale, necesare pentru a înțelege spiritul în care definește Kogălniceanu importanța și obiectul istoriei stricto sen-

Scanned with OKEN Scanner

su, deci a istoriei ca știință, trebuie să spunem de la început că prin concepția sa el face trecerea de la istoria cronologică la cea științifică. Faptul acesta a fost deja pus în lumină de cercetările întreprinse asupra operei sale. O primă observație care se impune aici, restrîngînd cercul discuției de la cadrul problemelor generale, filosofice și culturale, la cel al istoriei ca domeniu particular al cunoașterii, se referă la tendințele de care am vorbit mai înainte: *romantică* și *critică*. Istoria, spune Kogălniceanu, „singură poate, ca într-o panoramă întinsă, să ne arate impresiile trecute, înainte de mii de ani; ea ne face privitori la luptele, la revoluțiile, la sfaturile, la serbările întîmplate de la începutul lumii; ea scoate din morminte pe strămoșii noștri și ni-i înfățișează ca vii înaintea ochilor, cu toate virtuțile, cu toate patimile, cu toate năravurile lor. Ea, dar', ne leagă cu vecia, punînd în comunicație, seminții trecute cu noi, iarăși pre noi cu seminții viitoare, cărora au să le trădeze povestea faptelor noastre"[12]. Avem cuprinse în acest text două tendințe fundamentale ale spiritualității romantice. Ni se pare a fi romantică, în conținut și formă, tendința cuprinsă în prima parte a definiției, prin care istoria este apropiată de viziunea și entuziasmul romantic. Dar este în primul rînd de inspirație romantică, o adevărată afirmare a spiritului dialectic, care străbate la lumină prin forme încă vechi de manifestare, partea a doua a fragmentului.

Într-adevăr, ideea că istoria „ne leagă cu vecia", punînd în comunicație „seminții trecute cu noi" și pe noi cu cele viitoare, idee dialectică, pe care am încercat s-o detașăm în cîteva studii critice asupra secolului trecut, face din istorie „o știință înaltă", o știință care „deșteaptă ambiția de a face lucruri mari și drepte și, prin urmare, de a trăi în viitorime", fiind

[12] *Ibidem*, p. 634.

Scanned with OKEN Scanner

„îndemn la slavă și faptă bună". În această legătură se relevă, după Kogălniceanu, întreaga noastră ființă; pe ea se sprijină întreaga noastră luptă și operă de creație a culturii. Dar această conștiință umană și istorică nu este posibilă decît atunci cînd istoria iese din faza cronologică și politică, cînd biografia domnilor este înlocuită cu înfățișarea instituțiilor, obiceiurilor etc., adică cu istoria poporului, „izvorul tuturor mișcărilor și isprăvilor și fără care stăpînitorii n-au nimica". De aceea istoria națională trebuie să înfățișeze, pe lîngă istoria politică a țărilor române, „ajutată de documente", și „o categorie lămurită asupra stării sociale și morale, asupra obiceiurilor, prejudețelor culturii, negoțului și literaturii vechilor români"[13].

Știința istoriei, așa cum o concepe Kogălniceanu, are în centrul ei viața poporului; istoria trebuie să dezvăluie rolul poporului în decursul timpurilor. Acesta este un punct de vedere științific, materialist, revoluționar asupra istoriei. Istoria, în această determinare concentrată și în directă legătură cu platforma ideologico-politică a autorului este și o istorie culturală. El este inițiatorul unei direcții teoretice (critice) noi în istoria culturii noastre moderne. După Kogălniceanu, arta, legile, politica, viața spirituală în general, n-au speranță de viață „decît acolo unde ele își trag originea din însăși tulpina popoarelor. Altminteri ele nu sînt decît niște plante exotice, pe care cel dintîi vînt le îngheață și le usucă"[14]. În 1837, referindu-se la teatru, în scrisoarea din 2 iunie către surorile sale, arată că așa cum la început orice lucru este slab, „la fel și cel românesc, precum a fost și cu teatrele altor națiuni". Teatrul jucat în limba română este un înce-

[13] *Ibidem*, p. 648.
[14] M. Kogălniceanu, *Scrieri alese*, Editura de Stat, 1948, p. 35.

Scanned with OKEN Scanner

put „și fiecare român trebuie să-l încurajeze, căci teatrul contribuie mai mult ca orice la progresul literaturii naționale și la luminarea claselor de jos". De asemenea, în legătură cu repertoriul, arăta că mai întîi trebuie să se mulțumească cu traduceri, însă de calitate bună, pentru că „piese originale vor veni mai tîrziu; atunci cînd tinerii scriitori vor vedea că există o scenă națională se vor grăbi să aducă tributul lor"[15]. Peste trei ani, în *Prefață* la *Dacia literară*, promovînd cu forță ideea literaturii românești originale, Kogălniceanu va lua atitudine categorică împotriva imitației. „Darul imitației s-a făcut la noi o manie primejdioasă, pentru că omoară în noi duhul național. Această manie este mai ales covîrșitoare în literatură . . . Traducerile nu fac o literatură. Noi vom prigoni cît vom putea această manie ucigătoare a gustului original, însușirea cea mai prețioasă a unei literaturi. Istoria noastră are destule fapte eroice, frumoasele noastre țări sînt destul de mari, obiceiurile noastre sînt destul de pitorești și poetice, pentru ca să putem găsi și la noi subiecte de scris fără să avem această trebuință a ne împrumuta de la alții"[16].

Este interesant de asemenea, pentru a întregi imaginea asupra teoriei istoriei la Kogălniceanu, să amintim și definiția pe care o dă el *civilizației*. După Kogălniceanu, civilizația este „rezultatul unei lupte începute de la întemeierea societăților și care s-a continuat cu învăpăiere tot șirul veacurilor". Civilizația ne prezintă, cum dealtfel arată și cu alte ocazii, două serii de fapte, amîndouă fiind orientate în direcția afirmării libertății, a „emancipației', a „slobozeniei". „În adevăr, pururea omul a fost între doi potrivnici: 1. natura de afară; 2. omul, cel asemenea cu el. Deci de cîte ori el triumfă asupra naturii din

[15] *Ibidem*, p. 36.
[16] *Ibidem*, p. 41.

Scanned with OKEN Scanner

afară, el adaugă la însăşi a sa slobozenie, şi pentru dînsul este emancipaţie“[17].

De aici concluzia pe care o deduce Kogălniceanu, exprimînd un punct de vedere care îl apropie din nou de înţelegerea materialistă a lucrurilor: „oricare ar fi propăşirile omului în artă, în ştiinţă, în industrie, dacă nu-şi izbăveşte drepturile sale, ca cetăţean, civilizaţia nu este deplină“; şi, în al doilea rînd, „cu cît se măreşte numărul cetăţenilor chemaţi la împărţeala comună a drepturilor sociale, cu atît se lărgeşte cercul civilizaţiei“. Pînă la urmă, el conchide că „ideea civilizaţiei care predomină pe toate celelalte“ este *dreptatea,* forma în care se realizează libertatea; „civilizaţia se reazimă pe dreptate“[18]. Nivelul calitativ al unei civilizaţii, nivelul culturii, valoarea ei interioară, este determinat nu de gradul libertăţii subiective, ci de modul, de nivelul la care se înfăptuieşte dreptatea, iar dreptatea nu este, pentru Kogălniceanu, o entitate abstractă, nu vine de la sine, ci ea este privită în legătură cu celelalte „serii de fapte“; dreptatea are un conţinut esenţial, determinat, şi se impune prin muncă, prin luptă. Emanciparea naţională şi socială, situarea oamenilor şi naţiunilor în drepturile lor sociale şi politice, acesta este conţinutul practic al libertăţii.

*

Istoria, subliniază Kogălniceanu, are nu numai funcţia ideologică şi culturală, ci şi *normativă, etică.* În afară de faptul că istoria, dezvăluind trecutul, deschide drum inteligenţei spre prezent şi viitor, ea duce şi la deşteptarea conştiinţei naţionale, la întemeierea optimismului naţional: „căci analele noastre ne-ar arăta că providenţa niciodată nu ne-a lipsit, şi că părinţii noştri, deşi au avut greutăţi şi pie-

[17] *Ibidem,* p. 94.
[18] *Ibidem,* p. 94, 95.

Scanned with OKEN Scanner

dici pe care noi nu le vom mai întîlni, ei niciodată n-au dejnădăjduit de dînșii și de țara lor". Ea ne va arăta că, evident, „conștiința națională este încă vergură; coaja singură îi este îmbătrînită"[19]. Istoria este, pentru toate categoriile de oameni de cultură interesați în bunul mers al societății, în propășirea acesteia, izvor nepreţuit de învățăminte, un mijloc de înnobilare sufletească. Particularul, omul politic și legiuitorul, filosoful, găsesc în istorie răspunsul la întrebările pe care și le pun ei. Istoria, fiind izvor de învățăminte, lecție de educație, mai este și un „strajnic tribunal". După ce arată că la popoarele civilizate ea joacă rolul pe care l-au jucat cîndva științele pozitive, Kogălniceanu adună în jurul cuvîntului istorie o mulțime de atribute, de virtuți. O analiză mai adîncită a acestei probleme ne-ar da prilejul să stabilim o serie de nuanțe teoretice, asupra cărora însă nu ne putem opri în aceste pagini.

Dintre virtuțile morale pe care le poate sădi și susține în sufletul omului istoria, fapt care ne reamintește într-o oarecare măsură și de Hegel, este și următoarea: „simplul particular în citirea istoriei găsește mîngîiere pentru relele de față; ea îi arată că prin trista fatalitate, perfecție n-a fost niciodată în lume, virtutea mai totdeauna a fost prigonită în viață, și că răsplata ei, de cele mai multe ori, nu i-a venit decît după moarte"[20]. Istoria ne îndeamnă la abnegație, ajutîndu-ne să uităm durerile, văzînd cum în cadrele ei oamenii înnobilați de virtute au fost uneori învinși de contemporanii lor. *Abnegația* și *obiectivitatea,* adică respectul adevărului cu consecințele sale morale, constituie cele două aspecte esențiale ale criticii sale; uitarea de sine, spiritul de sacrificiu, patriotismul, critica operei și nu a autorului.

---

[19] M. Kogălniceanu, *Opere,* vol. I, p. 612.
[20] *Ibidem,* p. 637.

Scanned with OKEN Scanner

Inaugurînd primul curs de istorie națională, care cuprinde „toată acea întindere de loc unde se vorbește românește", Kogălniceanu arăta că aceasta trebuie „să ne fie cartea de căpetenie, să ne fie paladiul naționalității noastre"[21]. Una din coordonatele întregii sale activități, o idee mobilizatoare care străbate în adîncime opera sa istorică, este aceea a unității naționale. O istorie „completă și sistematică", care să descrie faptele nu „după ani și zile, ci într-un chip colectiv"[22], o istorie care să afirme solia și „ideea politică" fundamentală a românilor „ne este neapărată chiar pentru ocrotirea drepturilor noastre împotriva națiilor străine"[23]. În sensul acesta, istoria apare ca formă de cunoaștere și ca armă ideologică în același timp.

Subliniind funcția *cognitivă* a istoriei universale și naționale, faptul că ea ne ajută *să știm* ce sîntem, că e „mijlocul de a ne cunoaște", Kogălniceanu va subordona în mod dialectic valoarea normativă a istoriei celei gnoseologice. În sensul acesta, el se situează pe linia gîndirii cantemiriene și chiar a marilor cronicari. Era deschis în felul acesta drumul către unele poziții ale gîndirii istorice și filosofice românești din a doua jumătate a secolului trecut, către afirmarea unui alt moment al evoluției spiritului critic.

Un alt aspect care trebuie reținut, fiind definitoriu spiritului pe care se susține activitatea sa de istoric, îndrumător cultural și om politic, este *critica*. Am subliniat pînă acum faptul că Kogălniceanu este inițiatorul criticii în domeniul literaturii, al formelor civilizației în general. În domeniul reflexiilor sale metodologice asupra istoriei, el a promovat de asemenea critica în numele principiului respectării adevărului. Faptul acesta l-a determinat pe Iorga să afirme că

---

[21] *Ibidem*, p. 612.
[22] *Ibidem*, p. 648.
[23] *Ibidem*, p. 646.

Scanned with OKEN Scanner

Kogălniceanu „e lipsit de orice sentimentalitate, de orice idealism romantic". Din primele sale lucrări, continuă Iorga, el „se arăta om de fapte, de lucruri, de judecăți sigure, cumpănit în scrisul său, care nu cuprinde nici lucruri exagerate, nici lucruri zadarnice. Atinge chestiunile mari ale istoriei, dar se ferește să le discute prea mult, simțindu-și incompetența; nu-și oprește însă judecata, care nu se desparte niciodată de bunul simț"[24].

Punînd accent pe fapte, respingînd vorbele goale, afirmînd deci, cum spune el la un moment dat, un „patriotism pozitiv", Kogălniceanu își propune, ca scop al istoriei, dezvăluirea adevărului. „Alții au descris și vor descrie aceste întîmplări măreţe cu mai multă pompă, cu mai frumoase văpsele; dar nici unul nu ne va întrece în iubirea pentru adevăr"[25]. Expune faptele așa cum sînt, bune sau rele; „răul și minciuna nu vor găsi niciodată în mine un apărător și totdeauna mă voi sili a spune adevărul, caracterul principal al istoriei"[26]. Respectarea adevărului, „iubirea pentru adevăr" și, în consecință, curajul adevărului sînt note definitorii ale raționalismului și umanismului său. Mihail Kogălniceanu este, și din acest punct de vedere, o personalitate dintre cele mai reprezentative în istoria culturii noastre. Spiritul științific, realismul, umanismul acestui deziderat se împletește, se contopește chiar în realitate cu patriotismul: „îmi veți ierta numai o mică plecare pentru nația mea, fără însă să credeți că aș denatura faptele, sau că aș excepta aceea ce merită ocară"[27].

Kogălniceanu a fost un mare patriot, iar patriotismul lui, surprins de noi mai înainte în ceea ce numea el răspunderea națiunilor față de moștenirea lăsată de înaintași, față de solia lor, îndemnul la

---

[24] *Ibidem*, p. 46.
[25] *Ibidem*, p. 120.
[26] *Ibidem*, p. 646.
[27] *Ibidem*, p. 645—646.

Scanned with OKEN Scanner

abnegaţie, a constituit pentru el o mare forţă interioară, morală. Românilor, spunea el, nu le rămîne ca pivot moral decît adevărul şi naţionalitatea: „a ne îndrepta pe calea frăţiei, a patriotismului, a unei civilizaţii sănătoase, şi nu superficiale, cum o avem“[28]. Cum trebuia să arate în elementele ei concrete această civilizaţie, bazată pe libertate şi dreptate, ne spune uneori chiar Kogălniceanu, în mod cît se poate de clar. Condiţia adevăratei arte presupune „o întreagă abnegaţie de tot interes bănesc; trebuie un interes de slavă, dorul binelui, şi o mare hotărîre de a face jertfi însemnătoare“[29]. Apreciind valoarea unui actor, sublinia că „jocul patetic şi plin de adevăr ne-a încîntat cu totul“. În concluzie, îi recomanda acestuia „mai puţină simţimentalitate şi mai mult natural“[30].

Descoperirea adevărului, care este „caracterul principal al istoriei“, ridica problema izvoarelor, a strîngerii, criticii şi clasificării lor. Kogălnceanu este şi din acest punct de vedere un înaintaş de seamă al gîndirii noastre istorice. Alături de Bălcescu şi Laurian, el va iniţia acest nou curent, care culminează în ştiinţa noastră istorică contemporană. Este de remarcat ideea sa, ce se înscrie şi în sfera teoriei istoriei, că istoria trebuie să se întoarcă la „izvoarele originale“, adică la „codicile, biografiile, diplomele, toate acele acte scrise care se raportează la întîmplările politice, la dreptul public, la legile, la instituţiile, obiceiurile şi moravurile timpurilor trecute; căci puşi în faţă cu aceste originaluri, sîntem cum am zis, la izvoarele istoriei, fără ca nici un intermediar să se pună între noi şi aceste monumente vrednice de tot onorul“[31]. Nu intră în preocupările noastre de faţă faptul de a aprecia nici valoarea şi

---

[28] *Ibidem*, p. 645.
[29] M. Kogălniceanu, *Texte social-politice*, p. 105.
[30] *Ibidem*, p. 85.
[31] M. Kogălniceanu, *Opere*, vol. I, p. 670.

Scanned with OKEN Scanner

nici limitele activității sale pe acest teren; însă în linie generală ne putem da seama de importanța principiului cuprins în afirmația sa după care istoria trebuie să pornească de la izvoarele originale, și că aceste izvoare e necesar să fie cunoscute în totalitatea lor.

În fine, se mai impune încă o observație, pentru a rotunji într-o oarecare măsură imaginea asupra a ceea ce am numit concepția sa asupra istoriei. Este vorba în primul rînd de „clasificarea", de periodizarea istoriei naționale. După cum s-a spus, — și în legătură cu Kogălniceanu există o amplă literatură critică —, el adoptă pînă la urmă criteriul fundamental obișnuit în istoriografia vremii: „Istoria românilor, ca și a tuturor națiunilor moderne, se împarte în istoria veche, de mijloc și nouă; fiecare din acestea se subîmparte în mai multe perioade, care toate se încep cu vreo epocă însemnată"[32]. Deci, istoria se împarte și subîmparte în perioade sau epoci. Istoria universală studiază în mod necesar. națiunile, popoarele, în timp ce istoria națională, văzută ca istorie socială, politică, se ocupă la rîndul ei cu stările sau clasele și păturile sociale. „În studiul asupra servajului, pe care-l includem în sfera analizei noastre pentru conținutul său teoretic, criteriul periodizării sînt relațiile de dominare a unei clase de către altă clasă, relațiile de dependență", arată Kogălniceanu.

Constatăm apoi că el întrebuințează și expresia de istorie contemporană. S-a pus însă uneori problema dacă această istorie este într-adevăr posibilă ca știință. În orice caz, motivele pentru care Kogălniceanu se oprește în fața istoriei contemporane lui, oferind doar o schiță a acesteia, la făurirea căreia a contribuit atît de mult, sînt de ordin teoretic, dar și de ordin practic, politic. Iată, în continuare, aceste

[32] *Ibidem*, p. 648.

Scanned with OKEN Scanner

argumente: „Noi sîntem încă prea aproape de întîmplările care au adus o prăpastie între românii vechi și noi; sîntem prea aproape de vulcan; ura, interesul, pizma, toate patimile cele mici trăiesc încă; prefacerea n-a încetat încă. Nu putem cunoaște rezultatul acelor întîmplări; nu știm ce soartă ne pregătește“[33]. Sau: „Noi n-am ajuns încă așa departe ca să putem trata cu nepărtinire istoria contimporană; aceasta este sarcina viitorimii“[34]. Istoricul nu poate deveni „cenzorul convieţuitorilor“. În același timp, istoria „mai are și neprețuitul dar de a judeca cu nepărtinire faptele contimporanilor noștri, pe care noi nu avem curajul sau destoinicia de a-i cunoaște drept și adevărat“[35].

Prin urmare, două sînt aici motivațiile directe ale acestui fel de a înțelege istoria prezentă. Primul, de ordin filosofic, care dă un sens deosebit problemei pusă de noi în discuție și care vădește odată în plus adîncimea gîndirii lui Kogălniceanu, structura ei dialectică chiar, este cuprins în afirmația după care „prefacerea n-a încetat încă. Nu putem cunoaște rezultatul acelor întîmplări; nu știm ce soartă ne pregătește“. De aceea, certitudinea istoricului în această regiune este relativă. Este mult mai puternică intuiția că adevărul și dreptatea, binele vor învinge și că națiunea este încă, dincolo de învelișul exterior, „vergură“. Al doilea argument este de ordin oarecum subiectiv: istoricul e prea aproape de vulcan, pasiunile sînt prea mari, volburația motivelor subiective e de așa natură încît istoricul nu poate fi decît cenzor, și el nu trebuie să fie cenzor al concetățenilor săi. Se poate întrevedea aici un punct de vedere teoretic care face legătura dintre gînditor și omul politic. Unele restricții țin nu numai de nivelul scăzut al dezvoltării noilor relații de pro-

[33] *Ibidem*, p. 612.
[34] *Ibidem*, p. 636.
[35] *Ibidem*, p. 637.

Scanned with OKEN Scanner

ducție, capitaliste, de lipsa de o mai mare informare, cum spunea Iorga, de metoda dominantă, cum am încercat să întregim noi explicația, ci și de motive strict politice.

*

Ne vom opri în continuare asupra cîtorva din ideile cuprinse în articolul *Sclavie, vecinătate și boieresc*. În această privire istorică „asupra împilării omului prin om", Kogălniceanu combate la început concepția reacționară a unor învățați „povățuiți de o falsă erudiție", după care sclavia există de la începuturile istoriei umane. El arată că sclavia a apărut numai într-un anumit moment al dezvoltării societății, atunci „cînd arta producției a luat destulă dezvoltare, spre a da omului mai mult decît îi trebuia neapărat pentru viețuirea lui. Cînd acest prisos nu era încă, sclavia n-a putut fi, pentru că nimeni nu avea interes de a avea sclavi. Oamenii care cei dintîi au avut ideea de a pune mîna pe semenii lor și a-i servi, spre a-și atribui o parte din produsul lor, au făcut doar o spoliație, un furtișag; ei au jignit proprietatea cea mai sfîntă: munca altuia. Deci spoliația și furtișagul sînt originea sclaviei"[36]. Analizînd originea sclaviei, căile prin care s-a întărit și extins această formă a exploatării omului de către om, Kogălniceanu arată — într-o manieră apropiată de materialismul istoric — că în antichitate sclavul era *res non persona*. Sclavia a făcut loc șerbiei, „instituție deși mai puțin degradată, care lipea omul către pămînt, și cunoscută la români sub numele de *vecinătate*, care apoi s-a prefăcut în boieresc sau clacă"[37].

---

[36] M. Kogălniceanu, *Scrieri alese*, vol. I, Editura pentru literatură și artă, p. 64.
[37] *Ibidem*, p. 67.

Scanned with OKEN Scanner

Această abordare înnoitoare, istorică și economică a sclaviei îl conduce la concluzia că istoria sclaviei „petrece perioadele istoriei societăților omenești pînă în ziua de astăzi; negreșit că ea se va sfîrși înaintea omenirei; dar, din nenorocire, noi n-am sosit încă la ultimul său capăt“[38]. Kogălniceanu critică formele moderne ale sclaviei: traficul cu negri și înrobirea țiganilor. Problema desființării robiei, a veciniei și boierescului, problema libertății și împroprietăririi țăranilor, sînt aspecte ale unei lupte care a început din tinerețe și s-a continuat pînă în timpul domniei lui Cuza-Vodă.

Cu această sumară expunere a concepției sale asupra evoluției formelor de exploatare a omului de către om, a apariției sclaviei, a trecerii la forme medievale de exploatare și a desființării acestora ca o necesitate impusă de legile progresului umanității, am pus în evidență o altă latură, un alt element al istorismului său. Prin urmare, din studiile sale social-politice, precum și din discursuri, se desprinde o anumită viziune sociologică și istorică care vine să completeze concepția sa asupra istoriei.

În discursul de recepție de la Academia Română din 17 martie 1895, A.D. Xenopol sublinia: „Bărbatul ce sînt chemat a înlocui în acest corp învățat, a umplut cu înalta lui personalitate mai bine de cincizeci de ani istoria neamului românesc. Literator distins, istoric fruntaș, mare orator și încă și mai mare om de stat, Mihail Kogălniceanu a fost una din acele naturii alese, ce greu încap cîte două alături într-un veac; pentru care timpul cît a trăit a fost prea scurt în spațiul în care a fost nevoit să se miște, prea neîncăpător, spre a dezvolta uriașa putere a concepțiunilor, a cugetelor și năzuințelor lui. Puternicei firi a lui Kogălniceanu i-ar fi trebuit, spre așa depli-

[38] *Ibidem*, p. 66.

Scanned with OKEN Scanner

nă desfășurare, un teatru de lucrare mare și întins; el ar fi trebuit să se nască în sînul unei mari împărăţii și să conducă destinele ei. Dacă în *extensiv* bogata lui natură cerea o mai largă sferă de lucrare, greutăţile prin care a trecut poporul nostru tocmai în vremea celei mai spornice a sale activităţi, au dat acestei naturi geniale putința de a dezvolta *intensiv* toată forţa însușirilor sale; și dacă Kogălniceanu nu s-a putut înălța atît de sus, precum o merita, în istoria lumei, lucrarea lui în folosul poporului său este atît de însemnată, că fără dînsa starea în care astăzi ne aflăm nici n-ar putea fi gîndită".

Scanned with OKEN Scanner

CÎTEVA ASPECTE ALE FILOSOFIEI ISTORIEI LA A. D. XENOPOL

Opera filosofică a lui A.D. Xenopol a constituit pentru noi obiectul unor cercetări de oarecare durată, al căror rezultat l-am publicat într-un volum de sine stătător. În acest eseu, care are la bază o comunicare ţinută la simpozionul organizat de Universitatea din Cluj-Napoca în memoria lui A.D. Xenopol, reluăm principalele idei expuse atunci.

Am pornit în analiza cîtorva aspecte ale teoriei lui Xenopol asupra ştiinţei în general şi a istoriei în special, de la observaţia filosofului român contemporan D.D. Roşca, după care problema capitală, căreia marele istoric şi gînditor A.D. Xenopol a încercat să-i dea o rezolvare, a fost, în ultimă instanţă, o problemă logică, aceea a relaţiei *universal-particular-individual*. „Ea devine în reflecţia sa şi problema relaţiei dintre identic şi diferit, fapte de repetiţie şi de succesiune, problema găsirii unui concept capabil să cuprindă în el particularul, să explice şi să «justifice» în faţa raţiunii concretul istoric, capabil deci să înţeleagă faptul istoric aşa cum este el: *concret* şi *ireductibil* la ceea ce este pur abstract"[1]. Această formă logică este în concepţia lui Xenopol *seria istorică* sau, ceea ce este acelaşi lucru, *seria de dezvoltare*, sprijinită pe cauzalitatea succesivă, individuală. Teoria lui Xenopol asupra seriei este partea cea mai originală a gîndirii sale filosofice,

[1] *Prefaţă* la Gheorghe Toma, *A. D. Xenopol despre logica istoriei*, Ed. politică, 1971.

Scanned with OKEN Scanner

care a suscitat cele mai multe discuţii în cercurile gînditorilor preocupaţi de asemenea probleme, cum este aceea în legătură cu specificiul cunoaşterii în istorie.

*

Faptul că noi am aşezat eseurile din acest volum într-o anumită ordine ne obligă oarecum la o sumară trecere în revistă a principalelor idei filosofice cuprinse în lucrările din tinereţe ale lui A.D. Xenopol. La baza acestor scrieri vom găsi idei prin care se circumscrie în general obiectul istoriei, ca istorie a civilizaţiei, sau prin care Xenopol încearcă să definească conceptul de *cultură naţională*.

Ceea ce dezvăluie în primul rînd *istoria civilizaţiei* este realitatea progresului uman, faptul, cum spune Xenopol, că „omenirea merge tot mai înainte . . .“[2]. Prin urmare, din ideea filosofică a evoluţiei este dedusă aceea a progresului şi a factorilor determinaţi ai acestuia. Ideea progresului, ca *real* şi *neîntrerupt*, îl pune pe Xenopol în faţa unor probleme deosebit de importante, cum este aceea a raportului dintre omenire şi individ, dintre necesitatea obiectivă şi activitatea umană conştientă. Progresul este real, obiectiv, şi scopul ştiinţei istorice este de a

---

[2] A. D. Xenopol, *Scrieri sociale şi filosofice*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1957, p. 137.

În istoriografia contemporană ideile lui A. D. Xenopol sînt reluate şi dezvoltate într-o nouă concepţie istorică serială. Regăsim aici două din poziţiile concepţiei clasice xenopoliene: a) istoria serială „se bazează, înainte de toate pe ideea că aceste evenimente sînt unice şi imposibil de integrat într-o distribuţie statistică şi că acest eveniment unic este materialul prin excelenţă de istorie“; b) şi că „pentru a fi inteligibil, evenimentul are nevoie de o istorie globală definită în afară şi independent de el“; istoria socială descrie „continuităţi peste modul discontinuului: este o istorie-problemă, în loc să fie o istorie-naraţiune“ (vezi François Furet, *Faire de l'histoire*, vol. 1, Paris, Gallimard, p. 51—52).

Scanned with OKEN Scanner

descoperi legile devenirii umane. De la început, Xenopol ne apare ca un adept al determinismului și al teoriei materialiste a cunoașterii. Pentru că, după el, nu numai progresul este real, ci și știința.

Dacă facem abstracție de un anumit element spiritual, care a putut fi dedus uneori din acest determinism, putem spune că Xenopol se apropie de înțelegerea caracterului contradictoriu al progresului. După el, progresul „nu urmează deloc o cale pașnică și liniștită", pentru că el vine să sfărîme anumite forme de viață, înlocuindu-le cu altele, și pentru că „o serie de rele bîntuie omenirea"[3]. Prin cîmpul istoriei nemijlocite, care este în esența sa contradictorie, își face loc pînă la urmă necesitatea; sau, cum spune Xenopol, prin mijlocul atîtor anomalii care formează „partea tristă și umbroasă a mersului omenirei . . . trece puterea fatală care ne împinse necontenit înainte, puterea progresului, a civilizațiunii"[4]. Era firesc ca în perspectiva acestei idei noi să se schimbe într-o anumită măsură și concepția asupra valorii individului, astfel că Xenopol ajunge la concluzia că odată cu afirmarea istorismului are loc o criză a individualismului.

Schițînd un fel de stadii istorice, caracteristice prin tendințe proprii și contradictorii, Xenopol arată că în evul mediu a dominat „biserica și teologia, și dominarea lor fu bună și legitimă". După o lungă luptă de rezistență pe care o opunea biserica, ideologia medievală „fu sfărîmată, după cum trebuia să se întîmple, și spiritul individual se eliberă din ce în ce mai mult de lanțurile ce împiedicau avîntul său"[5]. Forma supremă a acestei eliberări a constituit-o filosofia. Istorismul apărut ca o tendință nouă, tinde să limiteze individualismul cu consecințele sale, istorismul apare chiar ca expresie

---

[3] *Ibidem*, p. 158.
[4] *Ibidem*, p. 158.
[5] *Ibidem*, p. 159.

Scanned with OKEN Scanner

a neîncrederii „în spiritul individual". Această situație determină nu numai schimbarea configurației logice a istoriei, ci și a scopului ei practic. Istoria, spune Xenopol, și e vorba de istoria ca *istorie a civilizației*, „trebuie să ne dea în mînă nu exemple singuratice, ci legile după care omenirea — sau un popor — se dezvoltă, ... puterile care lucrează împreună la producerea civilizațiunii, să ne arate acele ce o favorizează și acele ce o împiedică"[6].

Istoria are acum pentru Xenopol un scop practic. Din cunoașterea trecutului, deci din cunoașterea legilor care domină dezvoltarea și a tendințelor opuse, omul poate trage foloase practice, în sensul că el va putea sprijini acțiunea tendințelor, forțelor pozitive. Este adevărat că acțiunea asupra puterilor nu se poate face direct, ci mijlocit „prin favorizarea sau împiedicarea simptomelor lor, adică a ideilor și faptelor ce le corespund, pentru că între putere și simptome este o legătură nedespărțită"[7]. Astfel ajunge Xenopol să atingă problema raportului dintre necesitate și libertate, sub forma confruntării pozițiilor individualiste cu cele deterministe. Deci, și în terminologia sa, problema care se pune, în cîmpul noii situații istorice, este aceea „de a înțelege cum din trecut s-a dezvoltat prezentul, și care este direcția ce aparține viitorului. Pe drumul recunoscut de rațiunea noastră, deși trebuie să-l călcăm cu mai puțin pericol decît purtați orbiș de mîna fatalității, coborîm cursul unui rîu gigantic, asupra căruia n-avem nici o putere; ochiul însă și mîna să ne fie libere, ca să vedem stînca și să ne ferim de ea". Această viziune, spune Xenopol, este dominantă în acest secol și ea se sprijină pe faptul științific de necontestat că „transformările universului sînt productul unor legi nestrămutate, că nimica nu este datorit

---

[6] *Ibidem*, p. 164.
[7] *Ibidem*, p. 164.

Scanned with OKEN Scanner

nici acestei întîmplări, nici unei intervenţii directe a dumnezeirii în mersul lumii, adică a minunilor"[8].

Iată, prin urmare, cîteva aspecte noi care au apărut în gîndirea românească, legată de interpretarea fenomenelor vieţii sociale şi de definirea obiectului ştiinţei istoriei. În primul rînd, afirmaţia unui determinism mai consecvent, materialist în sens general-filosofic. Este vorba de o lărgire a orizontului filosofic pe latura sa intensivă, încercarea de a situa o serie de idei într-o perspectivă filosofică mai largă şi mai consecventă. În al doilea rînd, vechea istorie empirică, cronologică, din care nu se putea deduce „învăţătura pentru diriguirea tendinţelor noastre în privirea scopurilor mai mari ale vieţii, . . . care lăsa în umbră mişcările ascunse ale sufletului"[9], mobilurile mai adînci ale mişcării istorice, face loc unei concepţii istorice noi şi unei ştiinţe istorice noi. Arătînd cum se dezvoltă prezentul din trecut şi viitorul din prezent, deci afirmînd posibilitatea previziunii ştiinţifice şi în acest domeniu, istoria trebuie să cuprindă în sfera ei nu numai faptele politice, ci toate laturile vieţii sociale. Determinismul acesta mult mai consecvent, deşi nu reuşeşte să dezvăluie deocamdată, în principiu vorbind, resorturile adevărate ale mişcării istorice, va deschide calea spre poziţii teoretice mult mai consecvente.

*

O altă problemă pe care o ridică Xenopol în studiile sale din tinereţe este aceea a *culturii naţionale*. Din punct de vedere teoretic, adică al definirii noţiunii de cultură, subliniem doar faptul că, după Xenopol, în aria culturii naţionale nu intră adevărul ştiinţific, ştiinţa. Vrem să spunem că nu ne referim aici la studiul său intitulat *Cultura naţională*, ci la o scri-

[8] *Ibidem*, p. 165.
[9] *Ibidem*, p. 164.

Scanned with OKEN Scanner

soare către Iacob Negruzzi, din 17 ianuarie 1869, deci de pe vremea cînd Xenopol era student. Această scrisoare cuprinde o sumară însă pătrunzătoare analiză a studiului lui Maiorescu *În contra direcției de azi*. Xenopol profilează aici o direcție critică diferită, chiar opusă în principiu celei maioresciene. „Dacă starea noastră actuală e pornită pe o bază rea, dacă ea este rezultatul unei evoluțiuni greșite, atunci această stare fiind imposibilă de înlăturat", înseamnă că ea „este starea disperată, ultimul act al unui drum ce finește cu pieirea tuturor personajelor"[10].

Pentru Xenopol, premisa după care progresul culturii românești este neadevărat e greșită. Răul existent este trecător, întrucît . . . „Ceea ce trebuie unui popor pentru a se dezvolta: impulsul spre viață, acela-l avem". Nu se poate considera, spune Xenopol, neadevăr ceea ce nu este decît neștiință. Ceea ce apare ca neadevărat „va dispare cînd spiritul nostru va fi în stare să pătrundă mai adînc în natura lucrurilor, cînd gustul nostru se va fi curățit. Aceasta este însă treaba timpului; a pretinde ca un popor din momentul chiar cînd începe să nu producă decît lucruri bune, să aibă instituții bune, libertate adevărată, arte care dovedesc un gust estetic etc. este a transporta la început rezultatul final al dezvoltării"[11]. A face toate acestea „înseamnă a împiedica *mișcarea intelectuală* care este esența progresului". Ceea ce este într-adevăr periculos, spune Xenopol, „este adormirea, este lipsa de interes fie pentru bine, fie pentru rău"[12].

Se confruntă din punct de vedere metodologic două unghiuri de vedere deosebite. Poziția lui Maiorescu este în esența ei metafizică, aceea a lui Xenopol evoluționistă, istorică. Maiorescu pune accent pe valoarea voinței practice a omului, pe legea rațiunii,

---

[10] *Ibidem*, p. 9.
[11] *Ibidem*, p. 15.
[12] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

Xenopol pe legea obiectivă a progresului necesar. Alături de legea formulată de Maiorescu există, după Xenopol, și o altă lege, „o lege de existență și nu de distrucțiune", aceea după care atunci „cînd un popor a ajuns la conștiința de sine, cînd el a început să se dezvolte, atunci el nu piere pînă nu îndeplinește rolul său istoric pe pămînt"; nu se poate renunța la activitatea creatoare așteptînd „punctul natural al dezvoltării"[13].

Prin urmare, Xenopol respinge acum critica maioresciană a formelor fără fond. El este un istoric și un gînditor optimist încă de la început, care continuă mai fidel — și nu numai politic — tradiția gîndirii noastre moderne. Pentru toată generația respectivă, problema originalității s-a impus ca un adevărat principiu. Este însă surprinsă în mod precis eroarea raționamentului maiorescian: gîndirea abstractă face posibilă, cum spune Xenopol, plasarea sfîrșitului, a rezultatului la început. În sine orice gîndire abstractă, oricare din iluziile oamenilor, implică arbitrarul.

*

Pentru Xenopol, istoria este știința — sau devine știință — numai atunci cînd reușește să stabilească relațiile cauzale dintre fapte *individuale, irepetabile, unice*, și să definească, să închege seriile istorice. Căutînd însă să fixeze cauzele fenomenelor, știința, inclusiv istoria, nu se avîntă pe un teren străin, impropriu, cum ar fi spus A. Comte, întemeietorul pozitivismului modern. După Xenopol, cauzalitatea, fiind „reflex al lumii exterioare", ne ajută să înțelegem „producerea unui fenomen". De aceea, nu se poate imagina existența unei științe istorice care ar fi incapabilă *să explice* faptele, adică să stabilească

[13] *Ibidem*, p. 17.

Scanned with OKEN Scanner

cauzele, înlănțuirea cauzală a fenomenelor. O istorie care n-ar urmări stabilirea raportului *genetic* între întîmplări și fapte „n-ar fi altceva decît un amalgam de date și evenimente, fără nici un principiu ordonator". Atîta vreme, spune Xenopol, cît faptele succesive „sînt expuse numai unele după altele, precum mulți istorici au făcut-o și mai fac încă și în zilele noastre, fără a se gîndi la legătura care trebuie să le lege în serie, pînă atunci se pot dobîndi materiale pentru istorie, dar nu o știință a ei"[14]. Stabilind legătura cauzală dintre evenimente, adică făcînd din aceasta un principiu metodologic, istoria *narativă, descriptivă* devine, în viziunea lui Xenopol, *explicativă*, adică *serială*.

De aici o primă consecință: obiectul istoriei fiind individual, irepetabilul, unicul, cauzalitatea este ea însăși individuală. Această concluzie decurge oarecum analitic din definiția obiectului istoriei, din demarcația inițială pe care o face Xenopol între *succesiune și repetiție* sau *coexistență*. Raportul cauzal individual, în care Xenopol vedea „sufletul istoriei", i s-a părut totuși nesatisfăcător, deoarece nu acoperea în mod real întreaga problematică a evoluției și cunoașterii. Era greu de înțeles, pe baza unui asemenea tip de cauzalitate, posibilitatea *inferenței*, ca trecere a gîndirii umane de la un fapt individual la alt fapt individual, de la o serie la alta, în condițiile în care această gîndire nu prescrie legi existenței. Numai astfel ne explicăm împrejurarea că la un moment dat Xenopol este nevoit să introducă în considerațiile sale asupra metodei un *termen mijlocitor*, ceva asemănător cu fundamentul inducției, în orice caz niște determinații de valoare generală, pe care le denumește cînd *propoziții generale*, cînd *ideea seriei*,

[14] *Ibidem*. p. 318.

Scanned with OKEN Scanner

cînd *tendinţe dominante* ale seriilor, cînd *legi abstracte*[15].

În sensul acesta credem că avea perfectă dreptate neokantianul Paul Barth cînd, în a sa *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, arată că Xenopol stabileşte pînă la urmă liniile principale de dezvoltare ale istoriei, însă „aceste linii nu sînt cauze sau forţe, ci determinări ale modului dezvoltării, în consecinţă legi, şi întreaga sa negare a legilor istorice este anulată de el însuşi"[16]. Şi la fel de îndreptăţită ne apare acum şi constatarea pe care o făcea Raymond Aron, într-una din tezele sale de doctorat, că la Xenopol, ca şi la Cournot, teoria cunoaşterii presupune şi se sprijină pe o teorie a existenţei, a dezvoltării sociale[17]. Într-adevăr, ideea de cauzalitate istorică este dublată şi întărită la Xenopol de o amplă teorie realistă — în accepţiune generală materialistă — a evoluţiei, a progresului social. Adîncirea raportului cauzal, constatăm, duce la evoluţie, la *factorii* şi *forţele* acesteia, *logica istoriei* la Xenopol incluzînd ambele aspecte: teoria *existenţei* şi teoria *cunoaşterii*.

Pe de altă parte — şi aceasta ar fi a *doua* consecinţă a ideii amintite —, nu e mai puţin adevărat şi faptul că demarcaţia pe care o face Xenopol între cele două categorii de fapte conţine în ea ceva *inedit, pozitiv*, atunci cînd judecăm teoria sa în contextul filosofic şi social-politic larg în care s-a format. *Succesiunea* şi *coexistenţa* însemnau în ultimă instanţă două *tipuri* de gîndire, două planuri sau niveluri metodologice distincte, două moduri de a valorifica filosofic experienţa, deci două viziuni teoretice, pe care Xenopol a încercat să le unească, să le fruc-

---

[15] Vezi Gh. Toma, *Xenopol despre logica istoriei*, Bucureşti, Editura politică, 1971.

[16] Paul Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, Leipzig, 1922, p. 93.

[17] R. Aron, *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*, Paris, 1938, p. 232.

Scanned with OKEN Scanner

tifice în interiorul sistemului său. În teoria sa asupra seriei se confruntă mai multe orizonturi logice. Din acest punct de vedere, el se apropie de contemporanul său Maiorescu care, în *Logica* sa, făcea deosebire între *cronologie* și *sincronistic*, deosebire ce s-a dovedit fecundă într-o accepțiune metodologică mai largă și în domeniul esteticii și chiar în cel al criticii literare. De asemenea, și Conta face distincție între *fapte istorice* și *fapte statice;* iar Gherea, sub influența pozitivismului, a lui Taine, dar și a marxismului, susține că spiritul critic trebuie să raporteze opera la două întrebări: *de ce?* și *cum?* — unghiuri metodologice diferite.

Orice cauză are, după Xenopol, două aspecte, două determinații: *forța* și *condițiile*. Între aceste două laturi, care sînt exterioare conștiinței, „există o conexiune necesară, o conexiune de tipul unei corelații"; acțiunea lor combinată fiind „indispensabilă pentru a determina apariția fenomenului". Dacă forța nu va exista, „va lipsi motorul"; dacă condițiile lipsesc, „acțiunea forței se pierde în vid"[18]; prin urmare, în concepția lui Xenopol, cauza nu poate fi redusă la una din aceste determinații. Dacă, de pildă, s-ar reduce cauza la forță sau la orice altă entitate abstractă, atunci ar fi imposibil de susținut, fără flagrante contradicții logice, faptul de experiență științifică că una și aceeași cauză poate produce efecte diferite. Absurditatea unei asemenea concepții, care încearcă să derive diversitatea dintr-o entitate abstractă, „sare imediat în ochi; căci cum e rațional posibil ca una și aceeași *impulsie* să dea naștere la rezultate diferite?"[19]. Este evident că în acest text Xenopol sesizează una din limitele determinismului analitic, mecanicist. Făcînd abstracție de rolul pe care îl au condițiile în determinarea faptelor sau limitînd acest

[18] A. D. Xenopol, *La théorie de l'histoire*, Paris, 1908, p. 48.
[19] *Ibidem*, p. 50.

Scanned with OKEN Scanner

rol, metafizica a împins gîndirea într-o contradicţie concretizată în următoarele două propoziţii: o cauză produce acelaşi efect; aceeaşi cauză poate genera efecte diferite. Atunci cînd nu se face însă abstracţie de condiţii, conchide Xenopol, „se găseşte imediat cheia acestei diferenţe. Aceeaşi forţă produce acelaşi efect, dacă acţionează prin aceleaşi condiţii. Aceeaşi forţă produce efecte diferite cînd acţionează în condiţii diferite“[20]. Cauzalitatea este deci o categorie sintetizatoare, prinzînd în ea o anumită concretitudine.

Se ştie, de asemenea, că anumiţi gînditori idealişti, chiar contemporani cu Xenopol — la unii se referă şi el în *Teoria istoriei* — au ajuns, prin confruntarea schemei abstracte a cauzalităţii analitice cu experienţa, la concluzii indeterministe, iraţionaliste şi chiar finaliste, la o reînviere a finalismului de tip aristotelic. Întrucît principiul echivalenţei abstracte, mecanice, al identităţii simple între cauză şi efect, nu acoperea domenii considerabile ale experienţei, s-a făcut uz de un alt principiu cu valoare ontică, căruia i s-a spus: *voinţă, inconştient* şi, uneori, ceva care aducea cu idealul etc. Sau ceea ce nu mai încăpea la un moment dat în viziunea epistemologică modernă, fecundă într-o anumită etapă, însă devenită acum prea limitată, era considerat întîi neinteligibil, apoi iraţional. De fapt, acesta este terenul filosofic pe care s-a desfăşurat dramatic, spre sfîrşitul acestui secol, ceea ce se numeşte critica şi răsturnarea nitzscheeană a scării valorilor.

Pentru Xenopol, principiul echivalenţei între cauză şi efect, aşa cum fusese formulat de ştiinţa modernă şi cum trecuse de fapt şi în filosofie — cel puţin la unii filosofi moderni —, este nesatisfăcător atunci cînd se aplică la istorie. Leibniz şi Newton, spune Xenopol, „au stabilit amîndoi principiul că între cauză şi efect este nu numai proporţionalitate, ci chiar

---

[20] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

echivalenţă, deci că efectul corespunde în intensitate cu cauza care l-a produs". Se întîmplă însă ca în istorie „motivele care hotărăsc acţiunile nu mai corespund nici ele în chip exact cu efectele. Reacţiunea nu mai este egală cu acţiunea, şi intensitatea efectului nu mai are un mers potrivit intensităţii cauzei"[21].

Din această critică Xenopol n-a scos concluzii indeterministe, subiectiviste sau finaliste, alunecînd în cealaltă extremă. Deşi nu există o echivalenţă absolută între cauză şi efect, fapt care ar anula pînă la urmă însăşi ideea de istorie, totuşi nu trebuie exagerată disproporţia care adeseori se află între cauze şi efecte în istorie. Această disproporţie nu este în cele mai multe cazuri decît aparentă. Dacă motivele care hotărăsc acţiunile oamenilor, faptele istorice — spune Xenopol — ni se par la prima vedere lipsite de importanţă „faţă de efectele cărora le dădură naştere", această disproporţie „dispare dacă se ia în băgare de seamă felul organizării statelor predominator cînd aceste fapte s-au petrecut"[22]. Era firesc deci ca Xenopol, prin critica determinismului abstract şi prin depăşirea limitelor pe care le impunea conceptul de cauzalitate individuală, să se apropie de înţelegerea raportului dintre social şi individual, de sesizarea unor aspecte esenţiale ale vieţii sociale.

În aceeaşi linie de interpretare trebuie judecată şi concepţia sa asupra întîmplării. În opoziţie cu subiectivismul iraţionalist, dar şi cu mecanicismul, care negau valoarea obiectivă a întîmplării, punînd existenţa ei fie pe seama ignoranţei, fie a liberului arbitru, Xenopol afirma caracterul obiectiv al acesteia, faptul că întîmplarea nu este *acauzală*, oricît ar fi ea de individuală, că ea joacă un rol deosebit de important

---

[21] A. D. Xenopol, *Principiile fundamentale ale istoriei*, Iaşi, 1900, p. 68.
[22] *Ibidem*, p. 68.

Scanned with OKEN Scanner

pentru știința istoriei. Pentru Xenopol, aproape de concepția materialist-dialectică privind înțelegerea acestei categorii, întîmplarea este „o coincidență care are ca efect întîlnirea neașteptată a două fapte", a două lanțuri cauzale, întretăierea a două sau mai multe forțe. Uneori, Xenopol vorbește de două feluri de cauzalitate istorică: una *intrinsecă* și alta *extrinsecă;* într-un caz relația cauză-efect ar fi *necesară, fatală,* cum spune el adesea, în celălalt caz întîmplătoare. Istoria nu este deci desfășurarea mecanică a unui dat, ci ea este, în esență, rezultatul activității omului, devenind fatală numai *post festum.*

Iată, prin urmare, numai cîteva din acele aspecte ale problemei amintite care, credem, îndreptățesc una din afirmațiile pe care le-am făcut la început: mlădierea conceptului de cauzalitate l-a ajutat pe Xenopol să înțeleagă și să releve, în spirit *sintetic, dialectic, cîteva* din laturile istorismului. De pildă, Xenopol ajunge uneori să afirme că fiecare parte a curentului istoric „condensează elementele anterioare" și că „omul de azi speculează pentru cea mai mare parte a existenței sale asupra trecutului". De aceea, o rupere totală a planului acestei continuități „nu va fi posibilă decît prin distrugerea umanității însăși". Și dacă această continuitate, spune el, „nu este, cum s-a spus, ereditatea propriu-zisă, ea este un lucru analog, căci este vorba de o transmisiune inconștientă".

Am întîlnit tendințe dialectice chiar și în capitolul în care Xenopol se ocupă de raportul dintre istorie și psihologie. Acceptînd, de pildă, valabilitatea psihosociologiei ca știință, a psihologiei sociale, chiar și a celei empiriste, conferind deci o mare importanță problemei studierii individualului, concretului, Xenopol a opus rezistență față de concepția subiectivistă, care se desprindea uneori de aici, mai cu seamă față de idealul de cultură pe care-l implica și îl presupunea aceasta. Istoria și cultura românească din

Scanned with OKEN Scanner

această perioadă nu erau deschise unor asemenea influenţe, constantele lor fiind date fundamentale, mari probleme şi idealuri istorice, aşa cum le formulase Bălcescu: egalitate şi dreptate socială, independenţă şi suveranitate naţională, două atribute ale uneia şi aceleiaşi realităţi umane, care este naţiunea, poporul. Ele constituiau idealuri, dar şi permanenţe care, alături de legi şi de alte constante, i-au înlesnit strîngerea faptelor în sisteme de explicaţie ştiinţifică, în serii.

*

Dar ce este propriu-zis seria şi care este puterea ei de cuprindere logică? Xenopol trasează conturul conceptului de serie istorică într-o susţinută polemică cu neokantienii — mai ales cu aceştia —, care încercau să extindă critica la o nouă categorie de fapte, acelea care fac obiectul istoriei. Ca şi Kant, ei se întreabă cum e posibilă istoria ca ştiinţă. Pentru neokantienii din aşa-numita şcoală badică, criteriul îl constituie valorile culturale în general, sau numai cele morale. În locul valorilor culturale şi al legii din ştiinţele de repetiţie, Xenopol instituie, ca element ştiinţific constitutiv, *seria de dezvoltare*.

În primul rînd, trebuie reţinut faptul, deosebit de important, că Xenopol deduce conţinutul, structura seriei istorice din analiza întregii cunoaşteri a ştiinţelor de evoluţie. El porneşte de la universal la particular, şi nu invers. Teoria valorii i s-a părut lui Xenopol că ar furişa pînă la urmă finalismul în explicarea naturii, deci la baza cunoaşterii ştiinţifice. De altfel, el şi restrînge uneori sensul noţiunii de valoare numai la *apreciere*, ajungînd să afirme chiar că valoarea nu e ceva obiectiv. Aceasta este una din ideile principale pe care le întîlnim afirmate la Xenopol, ceea ce ne face să credem că aici el a fost mai aproape de spiritul lui Kant decît înşişi neokantienii pe care-i combate.

Scanned with OKEN Scanner

Notele distinctive ale seriei le stabilește mai ales în comparație, prin analogie cu *legea* din științele de repetiție. Două aspecte ne apar mai importante, în orice caz demne de reținut în cadrul acestei sumare analize. În primul rînd, dacă legea se formulează în urma *generalizării*, seria se constituie prin *stabilirea raporturilor de cauzalitate;* deci seria se sprijină pe cauzalitate însă nu se reduce la ea. În cadrul acestui proces de generalizare istorică, serială, se răstoarnă și cunoscutul raport, din logica clasică, dintre conținut și sferă; aici, cu cît crește conținutul, se mărește și sfera. Seria este un *întreg,* un întreg mai complex decît simplul raport de cauzalitate individuală. Dacă simplul raport cauzal individual poate părea contingent, nu același lucru se poate spune despre serie. În sensul acesta, putem accepta afirmația lui G. Călinescu, după care „un examen critic al acestei definiții ne va pune în măsură de a descoperi sofismul ce se ascunde în așa-zisa cauzalitate serială. E o adevărată paradoxie a susține că pot exista raporturi de la cauză la efect între două fenomene particulare, fără mijlocirea unui universal. Nu există cauze accidentale, toate cauzele sînt necesare și cînd vorbim de explicații accidentale în cîmpul științei ne referim la raporturi universale, la care nu ne așteptam în acea sferă a experienței“[23]. Orice raport de cauzalitate „este *eo ipso* necesar“, iar descrierea pură, spune Călinescu, „fără mișcarea de definire și generalizare este o utopie psihologică“[24].

Critica pe care o face Călinescu nu se referă, de fapt, la cauzalitatea serială, adică la cauzalitatea devenită element logic în cadrul seriei, ci numai la cauzalitatea individuală. Chiar dacă am privi lucrurile numai pe baza descrierii seriei, ca formă a gîndirii științifice, ca o categorie științifică, am constata

[23] G. Călinescu, *Principii de estetică,* Editura Scrisul românesc, 1939, p. 156.
[24] *Ibidem,* p. 157.

Scanned with OKEN Scanner

că în bună parte acest neajuns, atît de izbitor cînd ne referim la pura cauzalitate, e învins; limita aceasta e depășită. Este altceva dacă acest *întreg* care este *seria* poate acoperi întreg adevărul obiectiv.

Ceea ce e însă cu totul interesant — și a intuit de asemenea perfect marele nostru scriitor, istoric literar, critic și estetician — este faptul că determinația forței pare a atrage după sine indeterminismul, cel puțin pentru un moment. Forța joacă pînă la urmă rolul unei presupoziții, cînd nu se identifică cu legile particulare sau cu natura umană în general. Ea este absorbită în ceea ce este pozitiv, adică în tendința fundamentală a ființei umane, care este aceea de a înfăptui *dreptatea*.

În concluzie, cititorul materialist, atent al operei lui Xenopol își va putea da seama că gîndirea acestui ilustru teoretician oscilează între anumiți termeni, pe care încearcă să-i pună în relație necesară: empirism-raționalism, individual-universal, continuitate-discontinuitate, cauzalitate-lege abstractă, fapt-semnificație etc. E vorba de un fel de pendulare în cadrul căreia se înfăptuiește și un transfer de valori, de semnificații dintr-o parte în alta. Momentele în care ajunge Xenopol la sinteză sînt cele mai revelatoare, cele mai caracteristice. Acestea sînt elementele dialectice ale gîndirii sale, puncte teoretice de iradiere și susținere a unor valori practice, morale și social-politice înaintate, pași făcuți spre concretul uman. De la acest plan încolo, Xenopol deschide calea spre o altă lume de idei, spre o altă ordine de valori, spre lumea noastră contemporană. Xenopol a fost un mare umanist al epocii sale.

*

În legătură cu influențele pe care le-a suferit Xenopol, se ridică o serie de întrebări peste care nu credem că e bine să trecem. Iată prima întrebare: a fost Xenopol pozitivist? Dacă privim opera sa teo-

Scanned with OKEN Scanner

retică global, incluzînd aici și ideile social-politice și economice, sîntem îndreptățiți să afirmăm că nu. Xenopol este filosof, metafizician în sensul vechi al cuvîntului, fapt ce-l deosebește nu numai de pozitivism, ci și de neokantieni. Există totuși la el și unele afirmații, unele propoziții cu caracter pozitivist.

La Xenopol întîlnim eroarea logică, epistemologică și metodologică numită *regresul la infinit*, eroare care este o formă de manifestare a relativismului. Explicația cauzală merge din fapt în fapt, pînă la primele efluvii ale spiritului și chiar dincolo de pragul istoriei umane. Mai departe: știința se ocupă de *ceea ce este* și nu de ceea ce *poate* și *trebuie să fie;* ea nu face previziuni. Vorbind însă, în 1913, despre *lege* și *previziune* în istorie, Xenopol își corectează această poziție: în istorie se pot întrevedea totuși liniile mari ale evoluției.

Mihai Ralea spunea că perioada aceasta, adică sfîrșitul secolului trecut, se concretizează prin *fatalitatea adevărului*. În același timp, Xenopol afirma însă că se poate întîmpla, uneori, ca rezultatele științei și tehnicii să fie folosite împotriva omului și a rațiunii sale. De aici concluzia, reluată și susținută cu argumente superioare de marxism: adevărul are nevoie să fie susținut și de alte valori umane. Vorbind de tendințele fundamentale ale evoluției, Xenopol le reduce în ultimă instanță la două: *crearea valorilor*, materiale și spirituale, și *împărțirea* lor *echitabilă*. Dreptatea, echitatea, care exprimă la el una din tendințele *naturale* ale forței evoluționiste, e un criteriu al progresului social. Pe de altă parte, în *Cuvîntarea rectorală*, ca și în discursul rostit la Putna, Xenopol vorbește de rolul idealului social pentru orice activitate umană, de valoarea propulsoare a patriotismului. În general, relativismul și pulverizarea pozitivistă devin incompatibile cu promovarea unei serii întregi de categorii istorico-sociologice; pentru toată

Scanned with OKEN Scanner

generația sa de intelectuali înaintați, idealul social este ca un foc veșnic viu.

O altă întrebare: a fost atunci Xenopol neospiritualist, adept al filosofiei inconștientului sau al providențialismului feudal? Este fapt stabilit că A. D. Xenopol a scris capitolul *Inconștientul în istorie* după ce a cunoscut filosofia lui Eduard Hartmann — chiar pe prima pagină face trimitere la *Filosofia inconștientului*. Menționăm că acest capitol lipsea din prima ediție a sistemului său. Elemente comune pot fi stabilite; deosebirile sînt însă esențiale. În primul rînd, Xenopol acordă un sens mai larg, triplu, acestei categorii: incoștientul ca *dat psihologic*, inconștientul ca aspect *epistemologic*, neconștientul ca dat *metafizic*, ontic. În al doilea rînd, după Hartmann, punctul final și ținta supremă a istoriei este întoarcerea la starea inițială, starea de nedeterminare, ieșirea propriu-zisă a omului din istorie, nirvana. Xenopol este în schimb un mare optimist, chiar temperamental; el credea în progresul nelimitat al omului ca ființă rațională și recomanda o atitudine pozitivă față de socialism, întrucît, spune el, există suficiente serii de fapte care ne permit să credem că omenirea ar putea să se îndrepte și în această direcție.

În al treilea rînd, Hartmann a vrut să împace *teleologia* cu *mecanismul*, adică lumea existentă în spațiu și timp și oglindită rațional, cu finalismul, subordonînd, pînă la urmă, cauzele eficiente celor finale, așa cum făcuse Aristotel, Leibniz, Schelling și alții. Pentru Xenopol, forța evoluționistă este *naturală*, iar universul necreat, infinit în metamorfozările sale. Ideea de forță evoluționistă, atașată la aceea de umanitate, capătă un alt sens, unul realist, materialist. De aici decurge încă o concluzie: Xenopol nu e nici providențialist. Uneori spune, e adevărat, că forța misterioasă, marea forță evoluționistă, îl tîrăște pe om într-o anumită direcție, fără ca el să mai poată

Scanned with OKEN Scanner

opune vreo rezistență, ca în destinul stoic. Dar tot el arată — și acest lucru ni se pare a fi deosebit de semnificativ — că ideile obiective, deci cele de valoarea idealului, au rol hotărîtor în istorie, și că individul uman, purtătorul și creatorul acestor idei, este o forță a evoluției, că de fapt istoria nu este fatală decît *post festum*, ceea ce contrazice orice providențialism.

Ar mai exista încă o sursă de influență: este vorba de științele pozitive, de o anumită filosofie și sociologie naturalistă a vremii sale. Din acest domeniu a împrumutat Xenopol și termeni ca: *lege naturală*, *luptă pentru existență*, *instinct de conservare*. În general, această extrapolare a atras după sine efecte diferite: pe de o parte, se înlăturau din gîndirea socială ultimele rămășițe de antropomorfism, iar pe de altă parte, ea atingea și o anumită doză de fatalism, unui *fatalism naturalist*. Istoria îi apărea uneori lui Xenopol ca manifestare a unui neînduplecat determinism.

În raport cu aceste influențe, care au constituit o parte din materialul filosofic de la care el a plecat, Xenopol este un gînditor *original*, un cap constructiv, iar influențele pozitiviste și neokantiene n-au reușit să diminueze avîntul speculativ al spiritului său.

Sînt multe terenuri ale experienței istorice umane în care și-a fixat rădăcinile această neobosită inteligență — filosofie, sociologie, știință, drept, artă —, dar două, credem, rămîn izvoarele ei principale: practica istorică și realitățile social-politice din România acelei epoci. Ca în toate marile gesturi de creație, Xenopol a răsfrînt în planul abstract al ideilor filosofico-sociologice și al raporturilor dintre aceste idei, date și semnificații din istoria culturală și politică a poporului nostru. Prin Xenopol, Conta, Eminescu, Maiorescu, apoi Gherea și alții, gîndirea filosofică românească intrase pe făgașul afirmării

Scanned with OKEN Scanner

creatoare în sensul propriu al cuvîntului. În substanța ei, adică prin felul cum pune și rezolvă anumite probleme general filosofice, *La théorie de l'histoire* ni se pare a fi și o mare pledoarie în favoarea ideii de creație.

Intuiția istoricului A. D. Xenopol, că totul este supus devenirii, că această devenire, care antrenează existența pînă la esență, descrie o linie ascendentă, o mișcare progresivă, se instituie în obiect de cugetare, de analiză logică pentru filosof. Economistul înaitat prin unele din ideile sale indică calea concretă pe care trebuie să meargă România modernă: dezvoltarea economică și culturală modernă a societății românești. Planurile activității lui Xenopol se sprijină în ultima analiză unul pe celălalt, se întregesc reciproc.

Am văzut deci cum depășește Xenopol, printr-o desfășurare dialectică, dificultățile și limitele gîndirii sale, așa cum se cristalizase ea în primele pagini și capitole. Redăm în continuare, în acest sens un text relevant teoretic și de o mare frumusețe morală: „Avem acea putere, avem acea încredere, pentru că sufletul acestei părți a omenirii ce se numește poporul român încă nu și-a revărsat în lume comoara cuprinsului său sufletesc. În adîncul lui se mișcă noi armonii în sfera frumosului, noi descoperiri în aceea a adevărului, noi tipuri de caractere ce trebuie să iasă la lumină, să rămînă în amintirea omenirii. În acea fierbere interioară a cărei urmări stau încă ascunse în sînul viitorului, stă dreptul nostru la trai, îndreptățirea speranțelor ce ne încîntă“[1], spunea tînărul Xenopol.

Afirmarea *socialului*, ca urmare a depășirii tendințelor ideografice, *patriotismul* său adînc, l-au făcut să scrie asemenea pagini de antologie.

Scanned with OKEN Scanner

VASILE PÂRVAN, LOGICIAN AL ISTORIEI

Pentru istoricul filosofiei românești, opera lui Pârvan poate prezenta un interes deosebit. Ca orice operă de veritabilă creaţie, ea poate avea ecouri adînci şi roditoare în sufletul aceluia care încearcă să se apropie, fără prejudecăţi, de conţinutul său. S-a spus uneori că nu e uşor să descifrezi pînă la capăt sensurile unora din poziţiile sistemului categorial antinomic al concepţiei sale filosofice. Această gîndire are, într-adevăr, o structură oarecum aparte; ea ne apare însă perfect abordabilă, descifrabilă din punct de vedere marxist. Astfel, vom încerca să expunem unele laturi ale concepţiei lui Pârvan asupra istoriei, asupra valorilor vieţii şi culturii. Viitorii noştri oameni de ştiinţă, care vor da prin munca şi talentul lor creator o strălucire şi mai mare geniului nostru naţional, vor găsi în personalitatea lui Pârvan, ca în multe alte cazuri asemănătoare, o adevărată întruchipare a ceea ce am putea numi vocaţia de om de ştiinţă.

În cazul lui Pârvan avem de-a face, cum s-a mai spus, cu tipul istoricului total. Mai mult decît atît: este vorba de un istoric care e în acelaşi timp şi teoretician al istoriei, filosof în accepţiunea adevărată a cuvîntului. Putem spune, prin urmare, că prin el, în cultura noastră are loc o nouă tentativă de îngemănare a spiritului ştiinţific-istoric cu cel teoretic, proces cognitiv care a avut consecinţe pozitive asupra afirmării umanismului şi raţionalismului. Unitatea dintre istorie şi filosofie a potenţat întotdeauna spiritul raţionalist, dîndu-i mai multă adîncime şi su-

Scanned with OKEN Scanner

pleţe, sau jenînd formalismul abstract şi diletant. Un om de ştiinţă de talia lui Pârvan postulează unitatea necesară dintre ştiinţele particulare istorice şi filosofice, implicînd în condiţia istoricului sarcina de a depăşi, cel puţin metodologic, orizontul determinat al ştiinţei, aruncînd el însuşi o punte de legătură între cele două domenii ale cunoaşterii umane: ştiinţa istoriei şi filosofia. Este de asemenea o problemă importantă faptul de a vedea cît de adevărată, cît de trainică este această unitate între laturile gneoseologice amintite; cu alte cuvinte, pe ce poziţii teoretice se situează el, în ultimă instanţă, în lupta dintre materialism şi idealism, dintre metafizică şi dialectică?

În fine, un alt aspect de care trebuie să ţinem seama atunci cînd discutăm valoarea teoriei lui Pârvan asupra istoriei se referă la împrejurarea că peste tot teoria istoriei, sau logica istoriei, se mişcă la el pe un fundal general filosofic, constituit din idei şi atitudini pe care le-am putea eventual grupa în jurul noţiunii de viaţă. Planurile afirmării gîndirii sale, deşi susceptibile de a fi abordate distinct — şi în felul acesta vom încerca noi să vedem un timp lucrurile — se sprijină unul pe celălalt, se presupun reciproc, se leagă în mod, am putea spune, dialectic. La temelia acestei viziuni dense găsim afirmat ceea ce Pârvan numeşte *gîndul cosmic*. Acest gînd cosmic nu este aici o vorbă goală, ci realmente un adevărat gînd filosofic, care şi revine explicit, ca un laitmotiv, în scrierile sale filosofice, desfăcîndu-se în determinaţii şi orizonturi spirituale pe care am putea să le numim, folosind aceeaşi expresie, *gînd etic* şi *gînd etnic*. Acestea sînt, cum se şi poate deduce din ceea ce am spus pînă acum, tot atîtea planuri, momente esenţiale ale afirmării gîndirii lui Pârvan, cînd aceasta este pusă în legătură cu spiritul critic consecvent ştiinţific, adică cu învăţătura marxistă. Ca istoric, Pârvan împinge în trecut preocupările ştiinţei istorice

Scanned with OKEN Scanner

românești, punînd propriu-zis bazele arheologiei noastre, în timp ce gînditorul, filosoful culturii, leagă mai strîns *logosul* de *etnos*, repunînd în discuție problema ridicată de pașoptiști, anume aceea a raportului dintre general-uman și național în cultura românească.

Acestea ar fi laturile principale sau conceptele originare care trasează cadrele discuției noastre, și prin care se afirmă conținutul unei personalități spirituale multilaterale.

Din cele ce vor urma va rezulta faptul că — în concepția noastră — Pârvan este un reprezentant al umanismului și raționalismului românesc din primele trei decenii ale secolului al XX-lea. Un raționalism care tinde însă să depășească cadrele vechilor forme ale raționalismului. Momentele acestea de căutări și de tranziție sînt uneori foarte viu oglindite în scrierile sale filosofice, generînd multiple poziții antinomice, o tensiune interioară cu caracter dramatic pentru un intelect care vrea să depășească limitele istorice impuse de experiență, fără a renunța în esență la aceasta. Structura polară, dihotomică a gîndirii lui Pârvan, precum și modul în care a depășit el uneori acest nivel logic, nu trebuie studiată numai ca un fapt în sine, ci și în funcție de condițiile social-istorice, materiale și spirituale ale epocii, care determină în ultimă instanță mișcarea ideilor, răsfrîngîndu-se în substanța însăși a logicului.

Individual-social, pieritor-etern, cosmic-valoric, obiectiv-subiectiv, însingurare-iubire de oameni și activitate creatoare, pusă în slujba omului, iată numai cîteva unități conceptuale ale unor determinări esențiale contrare, teme asupra cărora vom insista în continuare. Putem spune deci că aceste poziții ale spiritului său științific, teoretic, reprezintă în ultimă analiză tot atîtea încercări de a depăși limitele trasate cunoașterii (de criticism, empirism sau de psiholo-

Scanned with OKEN Scanner

gismul pluralist și subiectivist), reprezintă o tentativă a gîndirii de întoarcere la obiect, în sensul de lume reală, obiectivă, concretă.

*

Logica istoriei *stricto sensu* nu cuprinde la Pârvan decît două categorii fundamentale: *valorile istorice* și *ritmul istoric*. El diversifică însă aceste două categorii, aceste intuiții originare ale concepției sale într-o suită bogată de noțiuni, de reprezentări logice, unitar, simetric dispuse în ceea ce am putea numi sistemul său filosofic. Trebuie să spunem de la început că această împărțire a materiei este novatoare, originală și, în anumite limite, deschizătoare de noi perspective pentru logica istoriei. Pe de-o parte, pentru că Pârvan face din ritm o categorie esențială a teoriei istoriei, iar pe de altă parte pentru faptul că aduce în cîmpul logicii istoriei o mare varietate de concepte, de instrumente de cunoaștere ale inteligenței, cum sînt: atitudine istorică, apercepție istorică, evoluție istorică, vibrație, obiectiv și subiectiv, formă și conținut în istorie, aparent și real, sens istoric, temporal și spațial istoric, factori, exponenți istorici, ideea istorică, diferite determinări ale ritmului istoric, sau așa-numitul raport energetic. Noi ne vom opri numai la cîteva din aceste concepte și probleme, încercînd să scoatem în evidență aspectele cele mai interesante, cele mai valoroase, mai rezistente, ale acestei viziuni teoretice.

Credem de asemenea că se impune a mai fi subliniat de la început încă un aspect discutat al concepției filosofice promovate de Pârvan. S-a afirmat că teoria lui Pârvan asupra istoriei este, în opoziție cu un criticism limitat și încă persistent în perioada în care se încheagă viziunea sa, de factură metafizică. Această constatare rămîne în esență, și astăzi, cînd o discutăm în spiritul dialecticii materialiste, justă, valabilă. Ea ne dezvăluie pe de-o parte faptul că

Scanned with OKEN Scanner

Pârvan își edifica logica sa pe o teorie generală asupra existenței și devenirii, iar pe de altă parte ne apropie de posibilitatea unei mai bune înțelegeri, a unei mai exacte evaluări a influenței exercitate de neocriticismul antimetafizic kantian asupra sa.

La Pârvan, logicul este strîns legat de metafizic, adică de ontologic, incifrîndu-l pe acesta într-o manieră formală, metodologică, ce ne apare și astăzi interesantă, instructivă. Afirmarea unității constitutive a logicului cu ontologicul — chiar și numai faptul acesta — pune din nou în evidență tendința spiritului său spre concret și real, tendință dialectică mai generală a raționalismului și umanismului românesc din această etapă a culturii noastre, o modalitate teoretică de afirmare a istorismului său. Pe această bază teoretică ajunge Pârvan să vorbească în final de istorie ca știință a devenirii umane, privită în totalitatea ei, ca un tot statornic, ca formă de cunoaștere obiectivă și totodată de relevare a sensului existenței și acțiunii umane.

În legătură cu fundamentul ontologic al filosofiei lui Pârvan se cuvine să spunem că aceasta nu se constituie atît sub influența esențială a neohegelianismului sau a neokantianismului, cum s-a spus uneori, deși există aici posibilitatea unor apropieri de poziții, cît sub influența altor curente de idei. Astfel, trebuie amintit, în primul rînd, evoluționismul științific și cel energetist, la modă, cu prestigiul său incontestabil, precum și istorismul cultural modern în general. În al doilea rînd, la temelia gîndirii lui Pârvan, deci în procesul ei intim de formare, au acționat și elemente de conștiință general filosofică, provenind din cosmologiile antice. În fine, acest sistem de idei filosofice și atitudini morale și-a tras în mod constant seva și din realitățile istorice, culturale ale țării noastre.

Dacă putem spune că Pârvan este un gînditor idealist, nu putem spune însă că el este un reprezentant

Scanned with OKEN Scanner

al spiritualismului sau misticismului. Realismul său evoluţionist, istorist, este în fond anticreaţionist şi nepanteist; e raţionalist. După cum vom vedea, prin dinamismul său cosmicist, Pârvan a încercat să găsească o soluţie la problema raportului dintre materie şi spirit, a raportului dintre natură şi societate, dintre determinismul natural şi cel istoric, dintre necesitate şi libertate. Ar fi vorba deci de un monism energetist, deschis afirmării unui spiritualism etic, imanent, unei epistemologii istoriste edificate în esenţă pe ceea ce numeşte Pârvan „raport energetic", un raport gnoseologic *sintetic*, pe care el îl situează mai presus decît cel *genetic* serial.

*

În determinarea categoriei de *valoare istorică*, Pârvan pleacă de la o împărţire curentă, datorată mai mult sociologiei şi filosofiei culturii decît valorismului propriu-zis neokantian. Avînd la bază clasificarea formelor de activitate ale spiritului uman, el vorbea de valori economice, politice, ştiinţifice, estetice, religioase etc. şi valori istorice. Deci, de data aceasta nu mai este vorba numai de valori spirituale — adevărul, binele, frumosul —, ci de totalitatea valorilor materiale şi spirituale. Pentru logica istoriei, aşa cum o înţelege Pârvan, valorile istoriei sînt ideile istorice, marile idei istorice, principiile şi categoriile prin care spiritul cunoscător reflectă şi organizează realitatea, precum şi faptele istorice în sens determinat, concret. Referindu-ne, de exemplu, în această perspectivă, la Xenopol, principalele valori istorice ar fi: timpul şi evoluţia, cauzalitatea de suscesiune şi unitatea, întregul serial, precum şi ideile generale şi concrete, evolutive.

De aici au decurs următoarele consecinţe: pe de o parte s-a căutat să se sublinieze în literatura contemporană nemarxistă faptul că realitatea istorică are o structură aparte, istoricitatea lumii şi a umani-

Scanned with OKEN Scanner

tăţii este o faţă distinctă a existenţei, iar pe de altă parte că între ştiinţele teoretice şi cele istorice, adică între valorile cognitiv-ştiinţifice şi cele istorice sînt deosebiri, uneori esenţiale. Astfel a apărut întrebarea dacă istoria este ştiinţă şi nu povestire, sau artă, iar dacă e ştiinţă, atunci în ce constă ştiinţificitatea ei, structura ei logică.

În elaborarea teoriei sale asupra istoriei Pârvan porneşte de la teza că istoria este în primul rînd o *atitudine*, cum e, de exemplu, atitudinea estetică, atitudinea etică sau filosofică. El ridică deci istorismul la nivelul unei atitudini generale faţă de om şi umanitate, şi în felul acesta este în deplin acord cu tendinţele evoluţioniste şi istoriste, în fond dialectice, ale epocii sale. Atitudinea istorică este, prin urmare, în concepţia sa, dar nu numai în concepţia sa, condiţia primordială a afirmării gîndirii istorice ştiinţifice. Dar aici apare o neclaritate şi o contradicţie la Pârvan, întrucît, după el, atitudinea istorică nu este numai reflectorie, sau doar valorizatoare, ci este creatoare. De fapt, şi mai concret spus, în definirea categoriei atitudinii istorice apare una din acele contradicţii în care se înfundă pînă la urmă orice gîndire metafizică abstractă: pe de o parte el afirmă că faptele vieţii umane sînt supuse legilor cosmice necesare, că natura lor istorică este dată, intrinsecă, iar pe de altă parte el susţine că istoricitatea este o creaţie a istoricului, că este rezultatul exclusiv al valorizării. Istoricul ar fi deci, după Pârvan, acela care transformă faptul cosmic indiferent, în fapt istoric .

Gîndirea lui Pârvan oscilează aici, cum se vede, între o atitudine ontologică realistă, cu implicaţii materialiste, şi una idealistă, idealist-subiectivistă. Întrucît însă, în concepţia sa, fenomenele vieţii umane, privite ca fapte istorice, înţelegînd realitatea istorică aşa cum apare ea constituită, sînt parte din ritmica universală, putem spune că, cel puţin formal,

Scanned with OKEN Scanner

subiectivismul amintit e depășit. Trebuie să reținem de asemenea și faptul că prin ideea de atitudine istorică valorizatoare, creatoare, Pârvan scoate în evidență și rolul activ al subiectului în cunoaștere, precum și necesitatea ca istoricul, împotriva realismului gnoseologic mecanicist, naiv, să evalueze faptele umane și din punct de vedere moral și personal.

Un alt concept pe care îl găsim afirmat în teoria lui Pârvan asupra istoriei, ca un alt moment al discursului său logic, este *devenirea*. Ceea ce face, în concepția lui Pârvan, ca *atitudinea istorică* să se deosebească esențial de toate celelalte atitudini, și mai ales de atitudinea metafizică, rezultă din „plasarea perspectivică a fenomenului în acea ficțiune spațială pe care noi o numim „timp"[1]. Nu se poate vorbi de istorie decît acolo unde există devenire, „unde este *akmi* al vieții". De aceea, pentru el, istoricul, reconstituind realitatea istorică, trebuie să pornească de la „entitatea metafizică" a devenirii *totale infinite*, pentru a coborî la devenirea istorică umană, privind astfel fenomenele vieții omenești nu ca pe niște fragmente izolate, rupte unele de altele, ci ca părți ale unui întreg. Istoricul, spune Pârvan, ia punctul de vedere „nu al fragmentului de devenire, care e fenomen izolat, ci al devenirii însăși, din care fenomenul e un singur tact al ritmului etern". Prin urmare, pentru istorie nu există fapte izolate, ci numai fapte ale devenirii organice, „vieți cu început și sfîrșit, unde complete ale ritmului, de la inerția completă, pe culmea ritmării intense, înapoi la inerția completă. Viața unui om, a unei creații omenești, a unei civilizații universale, a vieții omenești totale — viața întreagă, din care fac parte nenumăratele fenomene izolate, cosmice — e singura accesibilă atitudinii is-

[1] Vasile Pârvan, *Idei și forme istorice. Patru lecții inaugurale*, MCMXX., p. 50.

Scanned with OKEN Scanner

torice“[2]. Așa cum filosofia cercetează orice fenomen „din punctul de vedere al determinării sale categoriale“, istoria trebuie să privească fenomenele vieții umane în devenire, în unitatea și conexiunea lor temporală. Devenirea joacă aici rolul unei punți de legătură între general și particular; ea este, vorbind în stilul lui Pârvan, valoarea teoretică care subminează pozițiile rigide ale intelectului abstract, în direcția depășirii cauzalismului științific liniar, metafizic, și a empirismului. Istoria există, după Pârvan, numai acolo „unde există *akmi* al vieții“; devenirea, ca și viața, este ea însăși „o entitate metafizică“, explicativă, gnoseologic și logic, integratoare. Faptul istoric, spre deosebire de alte categorii de fapte, este determinabil esențialmente în funcție de legea devenirii, este un fapt de deveniri, un fapt de viață. Or, dacă aceasta este situația, atunci și expresia de raport energetic începe a avea un sens mai concret la Pârvan: raportul energetic se referă la afirmarea unei anumite forme a conexiunii dinamice și organice.

Pe baza acestui concept al devenirii, al vieții istorice abordează Pârvan și problema raportului dintre atitudinea *empiric-istorică* și cea *real-istorică*. Astfel, punînd în discuție valoarea perspectivei empiric-istorice, stabilind deci limitele ei gnoseologice empiriste, el va apropia real-istoricul de conceptul de viață, adică va face și din această categorie o altă articulație definitorie a atitudinii istorice. Pârvan va critica în esență istorismul empirist, dezvăluind în mod just unele limite ale istoriei și filosofiei empiriste a istoriei; el va arăta că istoria empirică „este un fel de cronologie raționalistă, care se silește să dovedească, prin argumentări general omenești de filosofie și de bun-simț, că evenimentele anului 2 derivă logic din evenimentele anului 1“ și nu oferă o viziune expli-

[2] *Ibidem*, p. 51.

Scanned with OKEN Scanner

cativă satisfăcătoare. Acest tip de istorie, conchide Pârvan, „caută cauze şi efecte şi e foarte mîndră să stabilească legi de succesiune a fenomenelor“[3].

Critica pe care o face Pârvan cauzalismului empirist este în esenţa sa justă. Într-adevăr, cauzalismul cronologic creează numai iluzia spiritului istoric, sau în cel mai bun caz este numai primul pas pe care-l face gîndirea ştiinţifică în acest domeniu. Această critică a lui Pârvan este justă, de asemenea, şi sub un alt aspect: viziunea *empiric-istorică* nu este încă în stare să înlăture teoretic posibilitatea căderii în eroarea *post hoc, ergo propter hoc,* iar atunci cînd încearcă să depăşească limitele empirismului „prin argumentări general omeneşti de filosofie şi de bun simţ“, cum spune Pârvan, presară peste tot, unde nu poate pătrunde conţinutul esenţial al faptelor sau raporturile adînci dintre fenomene, numai generalităţi şi locuri comune. În fine, şi întrucît gîndirea empiric-istorică nu se poate ridica deasupra faptului individual şi a generalităţii abstracte, această formă de gîndire este incapabilă să înţeleagă succesiunea diferitelor formaţiuni culturale, social-economice, legătura interioară necesară dintre diferitele momente mari ale devenirii istorice.

Nu este exagerat dacă spunem, în concluzie la acest paragraf, că Pârvan încearcă să depăşească, şi într-o anumită măsură realizează această intenţie a sa, condiţia impusă istoriei de empirism şi pozitivism, promovînd o nouă formă a conexiunii, a determinismului, prin extinderea ideii de *lege cosmică* în studiul fenomenelor istoriei umane. El militează pentru un mod de explicaţie a faptelor care să nu fie o simplă înregistrare, „pura ştiinţă obiectivă“ a lor, ci înţelegerea, care să nu „hăcuiască“, cum spune Pârvan, realitatea complexă a vieţii, ci s-o redea în întreaga ei plenitudine „Istoria, spune Pârvan, sis-

[3] *Ibidem,* p. 64.

Scanned with OKEN Scanner

tematizează, spre deosebire de toate celelalte categorii de atitudini, formal (adică descriptiv), principial (adică genetic) și interdependent (adică sintetic) devenirea, ondulația și deflexiunile vieții omenești individual-sociale și social-individuale, luptătoare și creatoare"[4].

*

O altă categorie prin care se întregește logic și ideologic gîndirea filosofică a lui Pârvan este aceea a factorilor istorici. Factorii istorici, termen altfel curent într-o anumită arie a gîndirii sociale nemarxiste, acționînd prin intermediul umanității, a societății, dau naștere faptelor istorice. Societatea, spune Pârvan, este un exponent al factorului istoric: „un exponent *individual* cînd factorul istoric pune în vibrare indivizi izolați, ori un *exponent social*, dacă o întreagă colectivitate umană e pusă în mișcare material-spiritual". Rezultatul acțiunii factorilor, sub aceste două forme, sînt faptele istorice, fenomenele de viață umană „cu caracter organic de devenire în timp și spațiu".[5]

Teoria lui Pârvan asupra factorilor istorici ne relevă cîteva aspecte importante, ce urmează să le expunem în continuare.

În primul rînd, acești factori sînt, „ca natură", de o mare varietate. Pârvan îi grupează în următoarele categorii: cosmici, particular-geografici, materiali-antropogenetici și spirituali. Prin ei se manifestă diferitele forme generale ale conexiunii vieții umane, influența ce se întinde de la sistemul legii cosmice și energetice, pînă la factorii „strict umani". După clasificarea lui Pârvan, care are nu numai o importanță filosofică, ci și una sociologică, de asemenea antropologică, aceștia sînt numai factorii prin-

[4] *Ibidem*, p. 49.
[5] *Ibidem*, p. 77.

Scanned with OKEN Scanner

cipali, adică — cum spunea el — „puri", „metafizici".

În al doilea rînd — ceea ce se impune iarăși ca o latură importantă a nivelului său de gîndire, a perspectivei înnoitoare pe care dorește s-o deschidă asupra istoriei — devenirile istorice nu constau în aceste categorii de factori, ci în factori pe care Pârvan îi numește secundari, care nu sînt altceva decît „devenirile anterioare". Cu alte cuvinte, fiecare devenire e, în concepția lui Pârvan, un factor generator de noi deveniri.

În al treilea rînd, se impune a fi reținută și ideea după care istoria umană, spre deosebire de istoria naturală a formelor vieții organice, are de-a face, în stabilirea legăturii dintre diferitele linii ale devenirii, „cu fenomene și conexiuni de o mare complexitate, datorită poziției centrale determinate care o ocupă aici factorul istoric spiritual atît de complex, care uneori se află în poziție antinomică față de devenirile materiale". Este complicată aici pentru Pârvan nu numai relația dintre cultural și natural, ca relație energetică dintre om și cosmos, dar complicată îi apare și „natura exponenților istorici".[6] Influența reciprocă dintre individual și colectiv creează, de asemenea, cum spune Părvan, o intreagă serie de exponenți hibrizi, „individuali și sociali în același timp". Se desprinde astfel concluzia, în sine justă, după care faptele istorice „sînt tot ce se poate închipui ca mai greu de circumscris și de analizat"[7]. Dar, am putea spune că, prin această interacțiune complexă, uneori apărînd gînditorului chiar inextricabil de complicată, a factorilor și faptelor istorice, își face loc, în viziunea sa, și în primul rînd sub forma

---

[6] *Ibidem*, p. 78.
[7] *Ibidem*.

ideilor istorice, necesitatea ca formă a legăturii interioare dintre faptele și momentele devenirii.

În fine, este interesant de reținut și modul în care a conceput Pârvan forma conexiunii, a raportului dintre factori și faptele istorice. „Între *factorii* și *faptele* istorice, spune el, nu e decît foarte rar o descendență categoric-genetică: din economic, economic, — din artistic, artistic; în marea majoritate e o legătură pur *energetică* de la forță la vibrare, obținîndu-se de pildă din economic, artistic — din filosofic, politic — etc.“.[8] Putem spune că iese aici în evidență natura complexă, în orice caz nemetafizică, neliniară a interacțiunii, a conexiunilor social-istorice. În fond, și este vizibilă la el aproape în permanență această tendință, Pârvan restrînge valoarea explicativă a ceea ce se numea în mod curent raport logic-genetic — acesta, cum se vede, luat fie în sens empirist pur și simplu, fie categoric genetic, adică abstract analitic, mecanicist —, acordînd deci o mai mare valoare și importanță raportului de tip energetic, acesta fiind în concepția lui Pârvan un mod, o formă mai adîncă, *sintetică* a conexiunii fenomenelor și faptelor sociale. Este vorba aici, pe de altă parte, și de o înrudire, foarte instructivă, între modul său de gîndire și acela de la care pornește Rădulescu-Motru, fostul său profesor de psihologie de la universitatea bucureșteană.

Dar, așa cum am văzut, deși Pârvan este adeptul unui monism realist, deși afirmă că raportul dintre economie și restul laturilor vieții sociale (ideologie și alte forme ale conștiinței sociale) este logic necesar și posibil, punctul său de vedere rămîne totuși limitat, fiind, am putea spune, un punct de vedere idealist. Latura cea mai valoroasă a viziunii sale rămîne prin urmare dinamismul ei raționalist și umanist, faptul că ceea ce s-a numit activism al culturii moderne se

[8] *Ibidem*, p.77.

Scanned with OKEN Scanner

manifestă în concepţia istoristă a lui Pârvan într-o manieră din multe puncte de vedere originală, vădind multiple tendinţe dialectice.

Aşa cum am mai arătat, faptele istorice mai sînt după Pârvan şi „rezultatul *unei* deveniri , sînt parte dintr-o altă devenire, sînt ele însele o devenire şi sînt factorul unei sau mai multor deveniri posterioare“[9]. Istoricul, spune el, trebuie să ţină seama „de toată această reţea de linii, de vieţi multiple, dacă vrea să înţeleagă deplin faptul istoric şi să-l *valorifice* din punctul de vedere general omenesc, adică istoric-universal“. Adevărata *înţelegere* istorică, pătrunderea pînă la acele „idei genetice“, care sînt pîrghii şi constante ale mişcării istorice, „vine numai atunci cînd caracterul *fundamental* al faptului istoric e pus în legătură cu devenirea prin excelenţă înrudită lui, din care ca fenomen sintetic, pe baza unei idei capitale, el face parte, oarecum exclusivă, deşi are atîtea legături secundare, cu alte idei şi cu alte deveniri“.[10] Or, fără această găsire a *caracterului specific* al faptelor istorice, istoria universală „nu mai e decît un haos intern de descrieri zadarnice şi de ipoteze cauzale şi teleologice naive şi pretenţioase“. Sau, în altă formulare: fenomenele vieţii omeneşti „nu pot lua aspectul istoric, nu pot fi adică valori istorice, decît dacă viaţa lor intimă participă la o devenire superioară lor. În dualitatea natură-cultură, orice fenomen transformator al naturii, fie ea neînsufleţită, fie organică sau omenească, devine o valoare culturală: valorile culturale decurg însă din deveniri, sînt însemnate prin deveniri; ca fenomene izolate ele sînt ininteligibile şi inatestabile. „Dar valorile culturale, adică spirituale, adică istorice, capătă adevărata lor proporţie în spaţiul evolutiv abia atunci cînd le aşezăm în mediul particular în care

[9] *Ibidem*, p. 78.
[10] *Ibidem*, p. 79.

Scanned with OKEN Scanner

energetic își au valoarea lor maximă".[11] În felul acesta vedem cum Pârvan adaugă o nouă determinare, o cerință nouă: faptele devenirii umane, pentru a fi valorizate, pentru a fi înțelese ca fapte istorice, trebuie situate în anumite spații culturale, valorice determinate, în funcție de conținutul particular al acestora, iar aceste spații sînt: *terestru, uman* și *cosmic*.

În primul spațiu, adică în cel terestru, se situează, în concepția lui Pârvan, toată cultura materială a umanității, invențiile și aplicațiile tehnicii, „tot așa și numitul progres științific". Deasupra acestuia se află „spațiul uman", care cuprinde „viața umană ca atare, constituind un univers pentru sine, perfect armonios în cele patru aspecte: social, politic, etic și estetic" care, continuă el, reprezintă „cultura sufletului ca entitate cosmocentrică".[12] În fine, faptele istorice, faptele de cultură se definesc ca atare și în funcție de așa-numitul *spațiu cosmic*, acesta cuprinzînd toate valorile istorice „de caracter metafizic, religios ori de filosofie a științei" etc.,[13] adică valori ce constituie nivelul superior de afirmare a conștiinței umane.

Din această dispunere *stadică* și *triadică* a faptelor, într-o asemenea schemă sistematizatoare și valorificatoare, care nu putem spune că reprezintă aici un punct de vedere absolut nou, deși concepția finală este originală, se desprind cîteva aspecte importante pentru ideea conducătoare a acestor considerații.

Se cuvine să fie reținut în primul rînd faptul că aceste valori, aceste cadre generale, ca și faptele concrete, formează pînă la urmă în concepția lui Pârvan, un tot organic; „ca fenomene izolate ele sînt ininteligibile și inatestabile"[14]. În *spațiul cultural*

---

[11] *Ibidem*, p. 80.
[12] *Ibidem*, p. 81.
[13] *Ibidem*, p. 82.
[14] *Ibidem*, p. 79.

Scanned with OKEN Scanner

terestru este vorba de reflectarea raportului necesar, legic, *om-natură*, dualitatea culturală fundamentală, adică de procesul de cunoaștere științifică și de transformare a naturii materiale de către om, pe cînd în *spațiul uman*, „ca entitate cosmocentrică", ne apare afirmată relația dintre conștiința umană și propria sa esență practică, fiind cuprinse deci valorile culturale ce dezvăluie esența socială a omului, lupta pentru transformarea naturii sale sociale. În *spațiul valorizator cosmic* sînt cuprinse însă, într-o formă sau legătură nouă, după cum se poate deduce din cele arătate mai înainte, amîndouă aceste raporturi creatoare, și anume sub forma a ceea ce numește Pârvan *idee cosmică*. Aici este deci vorba de acele valori de cultură care exprimă atitudinea omului, ca ființă rațională, față de lume, aceasta privită în totalitatea și esența ei, a originii, situației și destinului uman în univers.

În al doilea rînd, putem spune că deși Pârvan privește această problemă nu numai *static*, ci și *istoric*, de asemenea și din punct de vedere social-politic, deci într-un anumit sens în mod determinat, concret, totuși el nu înțelege principial conținutul de clasă al procesului de dezvoltare a umanității, faptul că raportul cu natura și cu sine însuși, ca un raport ce îmbracă forma abstractă a multilateralității, este mijlocit în mod necesar de caracterul relațiilor sociale. De aceea, fenomenul înstrăinării umane, care are loc prin intermediul procesului muncii și al creației de cultură din societățile împărțite în clase antagoniste, deși apare aci real, viu reprezentat și generator de ceea ce se numește *situație, conștiință tragică*, îi rămîne lui Pârvan încă neînțeles, nedezlegat pînă la capăt.

În această formă, văzut în ultimă analiză ca unitate dintre universal-particular-individual — adică privind particularul ca o cale ce duce spre universal, iar universalul existînd numai *în* și *prin* particular

Scanned with OKEN Scanner

— faptul ne apare nu numai *unic*, concret, ci și semnificativ, adică sintetic, *istoric*. Iar valoarea supremă nu poate fi decît creatorul și păstrătorul de valori de cultură, adică omul, personalitatea umană luptătoare, singura ființă rațională demiurgică. De aceea, *a deveni* — spune Pârvan — înseamnă pentru om a crea cultură, adică a trăi istoric, a participa la înfăptuirea marilor interese și idealuri ale umanității și popoarelor. La Pârvan întîlnim afirmată de asemenea ideea după care nu formulele culturale sînt cele care pot fi împrumutate, ci ideile consistente, ideile noi, cu conținut revoluționar. Elogiul activității ritmice, adică al muncii creatoare, precum și o înaltă conștiință patriotică, sînt laturi ale personalității lui Pârvan care trebuie scoase cu putere în evidență, pentru valoarea lor educativă deosebită.

*

Un alt capitol al filosofiei elaborate de Pârvan într-o formă foarte concentrată, a doua mare încercare de sinteză originală în istoria gîndirii românești după teoria seriilor a lui Xenopol, este consacrat categoriei *ritmului* în istorie. „Pentru înțelegerea lumii și a vieții, omul și-a creat concepte generale în care să poată sintetiza realități complete de-ale cosmosului; așa sînt: pentru dimensiune, spațiul — pentru vital, timpul — pentru vibratil, ritmul“[15]. Pârvan face parte din categoria gînditorilor sistematici foarte inventivi în materie de concepte generale, capabile mai ales „să poată sintetiza realități complete de-ale cosmosului“[16], pe cele trei planuri indicate mai înainte. Dar mai ales prin alăturarea unor termeni, prin sinteze terminologice, conceptuale, se îmbogățește, în deschiderea ei spre concret,

[15] *Ibidem*, p. 131.
[16] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

gîndirea sa. Și aceste sinteze logice vizează determinații fundamentale, unități mai pline de conținut, de adevăr. De la această formă, în care se determină categorial conținutul unei gîndiri, dornic de a fi cît mai precis, cît mai riguros, acest spirit sistematic creează și alte forme, tipare logico-metodologice deosebit de interesante.

Iată, în linii generale, care este concepția lui Pârvan asupra ritmului istoric. În primul rînd, se impune de la început următorul aspect, definitoriu din punct de vedere — am putea spune — ideologic. Ritmul este, pe de o parte, definit ca o determinație a atitudinii istorice creatoare, în sensul în care a fost vorba de atitudine creatoare și în cazul definirii liniilor evolutive ale faptelor istorice. Sau, cum spune Pârvan: „ca atare și ritmul e un aspect antropomorf, iar nu o entitate cosmică. El este o formă rațional-simplificată, senzorial-armonizată, logic-sistematizată a Mișcării, întrucît aceasta este accesibilă simțurilor noastre, e trupul palpabil al unei energii, altfel imperceptibile și incalculabile“[17]. Pe de altă parte, întîlnim afirmat, la fel de categoric și de clar, și celălalt aspect: ritmul nu e deci doar un fapt de esență antropomorfică, valorizator, gnoseologic, ci un dat cosmic, universal și absolut independent de voința și conștiința omului. Ideea energetismului universal, a determinismului pe care îl postulează această viziune asupra naturii existenței, ocupă aici o poziție atît de puternică încît putem vedea în ea o formă de atitudine filosofică materialistă, deci mai mult decît panteistă. Istoria umană este inclusă în universul nesfîrșit energetico-material. Energia universală e unică: „aceeași energie poate deveni, după modalitățile vibrării ei, sunet, căldură, lumină și spirit“. Mai mult decît atît: „originea noastră cosmică și supunerea noastră continuă la legile existen-

[17] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

ţei cosmice, fac din noi simple expresii terestre ale unei energii vibratorii universale... În ritmurile vieţii, în ritmul iubirii şi al creării universale, în ritmul întunericului şi al luminii sînt încorporate invariabil ritmurile vieţii şi morţii, ale iubirii şi creării, întunericului şi luminii umane"[18].

În concepţia lui Pârvan, care are la bază unitatea necesară dintre om şi cosmos, ritmul istoric este ritmul activităţii creatoare de cultură materială şi spirituală. „Ritmul vieţii omeneşti, spune el, privită în diferitele ei deveniri spirituale, e ritm istoric. Precum nu e trup fără spaţiu, aşa nu e spirit fără ritm. Evoluţia spiritului omenesc e istoria ritmului vieţii creatoare. Cultura omenească e ritm solidificat în fapte; cercetînd faptele găseşti ritmul"[19]. Astfel, spune Pârvan, categoria de *ritm* va cuprinde în sine „şi ceea ce vechea teorie istorică numeşte *finalitate* şi întîmplare şi, nu mai puţin, aceea ce noua teorie istorică numeşte determinism social-economic-spiritual *uman*"[20]. Aici trebuie iarăşi să ţinem seama de cele două accepţiuni pe care le îmbracă la el ideea de univers *cosmic*. Este vorba în primul rînd de un cosmos ca realitate fundamentală care stă la baza existenţei noastre, de relaţia noastră genetică şi culturală cu cosmosul, de opera care rezultă din acţiunea omului asupra naturii, prin procesul de supunere şi transformare a acesteia, perspectivă deschisă înţelegerii — materialiste în ultimă instanţă — a istoriei, a vieţii umane. Dar categoria de cosmos mai are aici şi o altă semnificaţie. Ea reprezintă unitatea şi finalitatea a ceea ce este în sine omenesc, în legile sale specifice, ca univers devenit conştient de opoziţia cu natura, deci reflectă cosmosul uman în sine, care se autocreează pe baza unui sistem de principii, de scopuri, numite valori.

---

[18] *Ibidem*, p. 132.
[19] *Ibidem*, p. 133.
[20] *Ibidem*, p. 135.

Scanned with OKEN Scanner

Viaţa omului este devenirea, şi devenirea e ritm. Iar ritm „nu există ca atare, nici în viaţa umanităţii, care ne apare ca ritmică, dominată de legea *ritmiei*, ci ritmul istoric este ca o creaţie a raţiunii mele ordonatoare"; el apare „ca ritm arhitectonic, nu o preexistenţă, ci o consecvenţă a luptei cu spaţiul şi materia, adică a vieţii arhitectonice"[21]. Ceea ce înseamnă că ritmul nu e dat, nu e o entitate *a priori*. El este arhitectonic; însă e o consecvenţă şi nu o antecedenţă în sine: îl găsim încorporat, solidificat în undele culturii. Faptul că Pârvan conferă ritmului o asemenea determinaţie, o asemenea valoare, ne orientează de la început spre înţelegerea mai exactă a unui aspect fundamental al filosofiei sale asupra *vieţii*. După cum s-a arătat odinioară, în legătură cu o anumită tendinţă a filosofiei nemarxiste de inspiraţie fără îndoială kantiană, putem spune că gîndirea sa e preocupată de stabilirea celui de-al treilea termen, acel termen care leagă între ele determinaţii opuse. Pe baza gîndului cosmic, „alături de acest gînd general şi abstract", Pârvan va încerca să edifice, după cum s-a constatat pînă acum, *gîndul vieţii*, dar nu al vieţii organice, ci al vieţii istorice umane: „construim şi noi pe pămînt, creînd viaţa umană, ca atare fără început şi fără sfîrşit, căci fără început şi fără sfîrşit e şi esenţa ei generator-generată"[22].

Dar, înţelegînd viaţa umană, fiinţa omului ca parte integrantă a cosmosului, deci supusă legilor cosmice, Pârvan arată că viaţa omenească „are în sine impulsii transcendentale *eterne* şi *infinite*"[23]. Aceste „impulsii" apar acum sub formă de acţiuni conştiente, de finalităţi superioare, de valori. După cum se vede, ele nu au faţă de lume, în raport cu realitatea umană,

---

[21] *Ibidem*, p. 136.
[22] *Ibidem*, p. 135.
[23] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

numai o poziţie imanentă, pentru că aceste „impulsii" sînt laturi ale conţinutului conceptului de umanitate, ci şi una transcendentală. Aceasta — cum pătrunzător spune Pârvan — pentru că există şi va exista întotdeauna, deci ca o condiţie subînţeleasă a existenţei, a ritmiei istorice, o opoziţie determinată de fiecare dată concret, între fenomenal şi esenţial, între *ideal* şi *real*, între *ceea ce este* şi ceea ce *trebuie să fie*.

*

Pârvan clasifică ritmul istoric, după intensitatea vibraţiei, care presupune o serie de note definitorii distincte, asupra cărora ne-am şi oprit în bună măsură, în ritm *pasiv* şi ritm *activ*.

Ritmul istoric pasiv este după el predominant *voluntar* şi *sentimental*. El este ritmul pe care ni-l relevă forma de cultură pe care o numim în mod obişnuit cultură materială, deosebind-o de cultura spirituală. Cultura spirituală dezvăluie un nivel superior al existenţei omului — o mai mare intensitate ritmică — ca fiinţă liberă în esenţa sa. Modelul cel mai frumos de cultură spirituală, într-o epocă a evoluţionismului, relativismului, a mecanicismului utilitarist şi a politicianismului, îl oferă pentru Pârvan profilul spiritual originar, neafectat al ţăranului nostru, al poporului muncitor în totalitatea sa. El afirmă totuşi, uneori, că ritmul istoric al maselor este predominant voluntar şi sentimental, deci o formă inferioară a acestuia. Nu este vorba aici de o atitudine antipopulară, ci de sesizarea într-o formă speculativă, vagă, a unui adevăr istoric. Putem spune că în măsura în care acţiunea istorică a maselor nu este călăuzită de ideea revoluţionară, în măsura în care nu s-a înfăptuit unitatea dintre teoria revoluţionară şi practica revoluţionară, caracterul acţiunii istorice este predominant *voluntar* şi *sentimental*, o mişcare mai mult spontană. Pârvan nu este un

Scanned with OKEN Scanner

adept al ordinii în cadrul societăţii date, burghezo-moşiereşti, şi nici nu neagă importanţa culturii materiale, nu idealizează nici o clipă situaţia maselor muncitoare; el e un propagator al libertăţii, dreptăţii, păcii. Individualismul său personalist nu duce pînă la urmă la negarea rolului maselor populare în istorie; masele şi personalitatea constituie, în cadrul acestei viziuni activiste, istoriste, o unitate sintetică.

În acest sens el afirmă, în perspectiva legii ritmului activ „biruinţa ordinii, a euritmiei asupra tumultului, a aritmiei", „operă raţională a ritmului conştient-individualist, creator la rîndul lui de idei ritmice pe baza cunoaşterii sale a intimităţii geniale în oceanul interdependenţelor ritmice"[24], pentru că „adevărata natură a ritmului *activ*, nu e cea voluntară, nici sentimentală, ci cea raţională". Ritmul cere timp istoric; „îşi are şi el sufletul lui: *ideile ritmice*". Natura, structura şi interioritatea ritmului „sînt în funcţie de ideile ritmului"[25].

Prin urmare, determinante sînt în ultimă instanţă *ideile ritmice*, adică ideile obiective, ideile istorice, ideile ce pot uni mase de oameni, popoare întregi. La întrebarea cum se nasc, pe ce bază ultimă apar aceste idei, Pârvan dezvoltă o teorie generală asupra situaţiei omului, ca fiinţă conştientă, în universul nesfîrşit. Există în concepţia sa două stări sufleteşti fundamentale, care domină conştiinţa omului, oglindind două realităţi cosmice fundamentale: ameninţarea morţii şi biruinţa vieţii. Ameninţarea morţii creează ideile „activ-conservatoare", în timp ce bucuria vieţii creează pe cele „active generator-vitale". Ritmul istoric al primelor idei este, în concepţia lui Pârvan, „greoi, lipsit de varietate". Neliniştea, frica faţă de moarte, nu pot determina alte

[24] *Ibidem*, p. 149.
[25] *Ibidem*, p. 158.

Scanned with OKEN Scanner

idei, în schimb ritmul celorlalte este variat, elegant, grațios și „se întinde pînă la filosofie și tragic", pînă la adevăratul tragic, tragicul eroic, prin acestea viața creînd iubirea activă, arta și metafizica". Ideile *generator-vitale* creează la rîndul lor „cele două ritmuri imense ale vieții active a omului pe pămînt: ritmul ornamental și ritmul monumental"[26]. Ritmul ornamental e în funcție de plăcerea vieții, al doilea în funcție de biruirea morții. „Primul e înainte de toate formă armonioasă: tact alegro al vieții. Cel de-al doilea este ideea de eternizare prin sinteza abstract-formală a gîndului general-omenesc ca atare, supus tehnicii, artei, filosofiei. Și dacă ornamentul este înainte de toate ritmul specific al înfloririi vieții, în toate aspectele ei, monumentalul este ideea care unește, adîncind ca sentiment și gîndire, toate artele plastice, ba chiar poezia și muzica: de-abia prin monumental arta își capătă *spiritul*"[27].

Problema ridicată în acest fragment, unde Pârvan descrie cele două ritmuri, și în care putem vedea și un idealism imanent de tip dialectic, se definește poate mai bine dacă o punem în legătură cu concepția sa asupra raportului dintre *tradiție* și *inovație*, problemă de asemenea mult discutată în gîndirea noastră modernă și care a rămas pînă astăzi o temă fundamentală a teoriei culturii din țara noastră. Ea a devenit o adevărată temă filosofică, găsindu-și o fundamentare consecventă în concepția materialist-dialectică asupra istoriei și a culturii.

Prin urmare, o altă problemă ridicată de Pârvan în legătură cu categoria de *ritm istoric*, categorie pe care o include, cum am văzut, între problemele de bază ale filosofiei istoriei, încercînd deci de a aborda problemele metodologice și epistemologice ale istoriei prin prisma unei concepții filosofice noi,

---

[26] *Ibidem*, p. 168.
[27] *Ibidem*, p. 159—160.

Scanned with OKEN Scanner

revoluționare, asupra universului, este aceea a raportului dintre ceea ce numește el *ritm de tradiție* și *ritm de inovație*. „Dacă urmărim *evoluția* în ritmul istoric, constatăm această interferență universal-omenească în timp și în spațiu, cosmic și spiritual, repetat și compensat, pe urma căreia se sistematizează de o parte *ritmul de tradiție*, de alta *ritmul de inovație*, de întregul domeniu al activității noastre spirituale“[28]. Constatăm aceeași împărțire dihotomică: ritm pasiv și ritm activ, ritm ornamental și monumental, repetiție și compensație, apoi ritm de tradiție și ritm de inovație.

Și aici urmează o sumară descriere a celor două tipuri de ritmuri, în funcție mai directă de ideea devenirii neîntrerupte, idee ce îmbracă o anumită formă concretă, cuprinzînd în sine unitatea diferitului, contradicția, sub forma unor categorii polare. Ceea ce numim noi nivel de *concretitudine*, cînd traducem ideea în termenii lui Pârvan, nu este altceva decît maximum de vibrație și intensitate a spiritului, în forme de creație de valori spirituale ca arta sau filosofia. Aceste forme de cultură reprezintă acel nivel de creație concretă, vie, în care domină forța gîndului, a ordinii și armoniei.

Dacă ritmul de tradiție este un „ritm larg, statornic, adînc“, celălalt este mai exploziv. El face distincția între repetiție și ritm de tradiție. Tradiția este, pentru Pârvan, în viața omenirii „continuitatea în lupta și munca pentru cultură“. Fiecare generație trece, în virtutea acestei continuități, solidarități, generației următoare rezultatele împlinirii aspirațiilor sale. Astfel istoria umanității, istoria popoarelor este, după Pârvan, o înlănțuire de generații creatoare de cultură. Dar fiecare generație este datoare nu numai să continuie procesul de apărare și creștere a tezaurului de valori al umanității, ci este datoare și la

---

[28] *Ibidem*, p. 168.

Scanned with OKEN Scanner

un adînc sentiment de recunoștință pentru jertfele grele ale înaintașilor. Aici se înțelege poate și mai bine ce înseamnă după Pârvan faptul că atitudinea istorică este *en telekeia* și *en dinamei*. Istoria nu este, după el, numai trecutul, ci și prezentul și viitorul umanității și al națiunii. Problema raportului dintre inovație și tradiție, precum și problema conștiinței de generație a constituit în gîndirea românească înaintată, ca și lupta împotriva formelor de cultură fără conținut corespunzător, o preocupare permanentă, fiind deci una din permanențele spiritului nostru critic[29].

Încheind aceste cîteva considerații asupra logicii istoriei la Pârvan, se impun a fi reținute încă alte două probleme importante ale filosofiei sale: problema *tragicului* și a *culturii naționale*. De fapt despre tragic în viziunea lui Pârvan s-a mai scris și uneori s-a scris pătrunzător, cu miez dialectic, într-o manieră care ni se pare și astăzi interesantă.

Este important de subliniat că sensul vieții nu este redus la ipostazierea metafizică a opozițiilor pe care ni le dezvăluie experiența rațională, ci am putea spune, la dezvoltarea și depășirea lor.

Gîndirea lui Pârvan, care dezvăluie în viață, în experiența umană o gamă întreagă de contradicții, de opoziții, nu este numai analitică, ci, în mișcarea ei adîncă, în rezultatele ei practice finale, e și

---

[29] Este semnificativă în sensul acesta și următoarea interpretare a acad. Ștefan Pascu: „Vasile Pârvan, la rîndul său, înțelegea istoria ca o corelare de factori care se înmănunchează pentru accelerarea ritmului vieții, factori materiali, antropogenetici și culturali. Din acțiunile acestea rezultă fenomenele de viață cu caracter organic, de devenire în timp și spațiu. Istoricul gînditor aseamănă evoluțiile istorice cu rîurile ce se pot urmări, fie și cu greutate, de la izvor pînă la confluență. Ritmul în concepția lui Pârvan, asemănător cu seria istorică la Xenopol, constituie conceptul-cheie pe care se sprijină ideea de evoluție" (Ștefan Pascu, *Gîndirea istorică în Academia Română (1866—1918)*, Ed. Academiei, 1975, p. 23).

Scanned with OKEN Scanner

sintetică. Astfel, ideea tragică, dacă putem spune astfel, se determină, rezultă din afirmații ca cele următoare: „cîntecul de jale al lui Eros torturat de Eris, al Iubirii chinuită de Discordie“[30]. Însă în ochii lui Pârvan, iubirea, expresia unității vii a lumii, are o valoare cu mult mai mare pentru om, o valoare constitutivă, fiind propriu-zis valoarea, legea primordială a vieții sale luptătoare. „Eu văd pe Erou: El e Eros biruind pe Eris. El e iubirea biruind ura“. Eros, „fiu al liniilor ritmice“, „tu ții stelele unite și pe oameni îi aduni în lume“. „Prin tine cicoarea fură cerului culoarea dimineții de vară“.

Cu alte cuvinte, gîndul cosmic, ca idee a unității întregului, devine în concepția lui Pârvan „forma vieții umane“. Iubirea strînge aici părțile la sine, făcînd astfel din negativitatea discordiei un factor uman de progres. Despre o asemenea concepție filosofică asupra lumii și vieții, oricîte limite idealiste și metafizice i-am stabili, oricît de abstractă, speculativă ar fi ea, putem spune că reprezintă o orientare spre lume și viață, o tentativă de reluare în stăpînire rațională a realului uman în concretitudinea sa. Activismul său energetist, ontologic, se concretizează nu o dată în pagini de elogiu al muncii: „să muncim în libertate, să creăm în libertate, e să cîntăm vieții cel mai frumos imn pe care l-ar putea sufletul nostru cuprinde în adîncurile lui. Munca e ritmul vieții. Ea dă, ca și libertatea, tărie și frumusețe de caracter propriu ființei noastre. Ea aprinde în noi lumină“[31].

---

[30] Vasile Pârvan, *Memoriale*, cu note și un studiu introductiv de Ion Vartic, Editura Dacia, 1973, p. 315.

[31] *Ibidem*, p. 109.

Scanned with OKEN Scanner

CONDIȚIILE COMPREHENSIUNII ISTORICE LA NICOLAE IORGA

Personalitate proeminentă a culturii noastre și universale, unică în genul său, fascinantă, Nicolae Iorga ne-a lăsat o operă vastă, care așteaptă să fie cercetată exhaustiv. A fost un istoric de mare prestigiu, scriitor, memorialist și istoric literar în același timp. Iorga este și autorul unui volum de *Generalități cu privire la studiile istorice*, în care își expune explicit și sistematic concepția sa asupra istoriei. Și dacă la aceste *Generalități* se alătură și conținutul, uneori inegalabil, al *Cugetărilor*, ca și întregul sistem de valori pe care îl găsim la baza operei istorice și artei portretistice, avem imaginea de ansamblu a ceea ce am putea numi concepția filosofică a lui Nicolae Iorga: umanismul și raționalismul său.

Este un fapt de la sine înțeles că întreaga sa activitate, desfășurată pe o perioadă de timp îndelungată, în condiții istorice diferite, nu poate fi înțeleasă dacă n-o judecăm în funcție de aceste condiții. Dar, prin cea ce are ea viabil, prin *semnificațiile* ei majore, nu numai teoretice, ci și practice, activitatea lui Iorga aparține nu numai trecutului, ci și prezentului și viitorului. Și e firesc să fie așa, întrucît Iorga a fost un geniu național și un spirit universal. Sfîrșitul său tragic se explică prin fermitatea și consecvența, rar întîlnită în critica nemarxistă a acelei vremi, cu care a apărat valorile la care ne vom referi, valori care constituie la el și condiții ale *comprehensiunii* istorice.

De aceea, o valorificare integrală a activității aces-

Scanned with OKEN Scanner

tei puţin obişnuite inteligenţe presupune o cercetare marxistă care să pornească din mai multe direcţii. El a fost, în domeniul umanistic, un spirit integral, cu toate limitările de informaţie şi de interpretare, care ar apărea astăzi. G. Călinescu a surprins în chip magistral acest fapt. Iorga — spune el — „ţine piept ca specialist total unei sumedenii de specialişti unilaterali", spirit de geniu, „comparabil cu Voltaire prin personalitate" şi „un orator extraordinar, imposibil de transcris"[1]. Iar N. Bagdasar, subliniind valoarea teoretică şi practică a unei considerabile părţi din opera sa, arăta că „el a pregătit prin cultură unitatea politică a poporului român"[2]. Iorga dă acel exemplu unic de realizare „în care un spirit românesc atinge ultimele limite ale excedării umane"[3]. Iar pentru Henri Focillon „este una din acele personalităţi legendare care sînt înfipte, pentru vecie, în solul unei ţări şi în istoria inteligenţei umane. El adaugă cunoaşterii instinctul divinaţiei şi acea flacără poetică ce rămîne semnul geniului. Nimeni nu a respirat vreodată mai puternic şi mai nobil viaţa . . ."[4]. Faptul că Iorga se ridică pentru salvarea valorilor umane aflate în primejdie face din istoricul român o figură proeminentă a rezistenţei europene împotriva hitlerismului[5]. Descoperim la Nicolae Iorga o *natură filosofică* care tinde spre sinteze generale şi explicaţii teoretice — iată încă un aspect pe care vom încerca să-l sugerăm în paginile ce urmează.

---

[1] G. Călinescu, *Istoria literaturii române*, Compendiu, Editura pentru literatură şi artă, 1968, p. 218.

[2] N. Bagdasar, *Istoria filosofiei contemporane a istoriei*, p. 221.

[3] Edgar Papu, *Din luminile veacului*, Bucureşti, Editura pentru literatură şi artă, 1967, p. 8.

[4] M. Borza, *Prefaţa* la lucrarea lui Titu Georgescu, *Nicolae Iorga împotriva hitlerismului*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1966, p. 5.

[5] *Ibidem*, p. 9.

Scanned with OKEN Scanner

E un fapt stabilit deja, care se impune cu destulă ușurință, că Iorga n-a elaborat o imagine așa de sistematică asupra teoriei istoriei cum a făcut Xenopol, fostul său profesor. Și fenomenul acesta, cum arătam în *Xenopol despre logica istoriei*, pare a fi mai general, caracteristic chiar pentru întreaga perioadă numită interbelică, în care locul principal l-a ocupat sociologia. Faptul este totuși destul de greu de înțeles, întrucît, în această perioadă, apar în cultura noastră, și în domeniul istoriei și în cel al filosofiei, personalități de prim plan, care au depășit cadrele stricte ale învățămîntului universitar.

Adeseori însă gîndirea teoretică a acestui mare savant, cu implicațiile ei axiologice, cu puternicele ei accente umaniste, a fost judecată aproape numai prin prisma istoriografiei. Sînt relativ puține studiile care se opresc la ideile sale filosofice. Or, ceea ce este interesant în acest sens, este faptul de a surprinde întreaga substanță a gîndirii sale, deci și ceea ce este numai implicit afirmat. Procedînd în felul acesta vom ajunge la concluzia că Iorga, cu tot scepticismul pe care l-a arătat uneori față de filosofie, a fost și un gînditor remarcabil: *raționalist* și *umanist*, pe care-l putem alătura liniei umaniste din această perioadă. Conștiința sa istorică este adînc structurată dialectic. Din *Cugetările* sale — și nu numai din ele — rezultă că Iorga a fost și un mare moralist, un pictor neîntrecut de moravuri, cum spun unii cercetători ai operei sale. E posibil ca sesizarea, într-o formă pe care o întîlnim doar la Eminescu, a opoziției dure dintre bine și rău, să nu fie decît unul din primele momente ale acestei dialectici — și în sens istoric și în sens logic, am putea spune funcțional.

Dar dialectica gîndirii lui Iorga, cu acel puternic sentiment al vieții, sesizabilă și în considerațiile sale teoretice asupra istoriei, unde termenul principal rămîne cel de *comprehensiune istorică*, rezultă dintr-o mare adîncime a cunoașterii faptelor, dintr-o umană,

Scanned with OKEN Scanner

sinceră și puternică trăire a lor, unde cunoașterea se poate îngemăna cu divinația poetică și cu cel mai înalt patos etic. Deci această dialectică mai are și o altă origine, în planul aceleiași conștiințe atît de active, una care ține de temperamentul său de scriitor, de mare artist. Scriitorul, dacă ne-am referi numai la memorialele de călătorie și la arta portretistică, e la fel de mare ca și istoricul; portretistul e și el un fel de dialectician. În fond, cele două domenii se găsesc, cum e și firesc, într-o strînsă legătură, chiar unitate. Vom constata că noțiunile de *unitate concretă, integralitate, organicitate, armonie* între conținut și formă, de care se folosește atît de des, se leagă, în primul rînd, de acest aspect al personalității sale și numai după aceea de atașamentul său profund la tradiție. Ca și în cazul lui Eminescu, etnosul, etosul, eposul și logosul, înălțat pînă la remarcabile sclipiri filosofice, fac aici o unitate concretă, de tăria unui destin.

*

După Iorga, istoria este o disciplină *științifică*, ea urmărind, ca orice știință, *stabilirea adevărului*. Orice știință — spune el — are marea obligație de a satisface o parte din nemărginita curiozitate omenească de a afla adevărul, înfățișîndu-l în chip *legat, coerent, explicit*. Dar științele, indiferent de domeniul pe care-l studiază, fie natura, fie societatea, au și un scop practic, adică ele trebuie să fie utile, cum spune el, în două direcții. Adică prin scop practic se înțelege faptul că știința cultivă, într-o formă sau alta, și alte valori decît cele teoretice; în primul rînd valorile morale, care „dau un suflet liniștit întreg și frumos". Iar cu cît o disciplină științifică va fi mai potrivită pentru acest scop, „cu atît importanța ei generală va fi mai mare"[6]. Această idee, afirmată de Iorga încă

[6] N. Iorga, *Generalități cu privire la studiul istoriei*, București, 1944, p. 32.

Scanned with OKEN Scanner

în secolul trecut, cînd scientismul se bucura, în rîndul unor savanți, de mare trecere, este cît se poate de pozitivă. Pentru el, nu numai că, în mod obiectiv, orice disciplină are o funcție formativă mai largă, dar fixează științei în mod expres acest ideal. De aceea, pentru Iorga, istoria are de îndeplinit o sarcină *teoretică*, dar și una de *estetică morală*. Pentru el însă morala, *eticul*, nu este în istorie un element decorativ, ci unul cu totul organic[7].

Dintre toate disciplinele, mai ales cele umanistice, valoarea formativă cea mai mare o are istoria. Pentru Iorga, istoria „e disciplina cea mai umană dintre toate... prin numărul și însemnătatea virtuților morale mijlocite de dînsa"[8]. În felul acesta, ea este mai mult decît *magistra vitae*. Nu dă deci numai învățăminte, ci modelează sufletele, le umanizează, punîndu-le în contact cu ceea ce a fost, cu marile fapte și valori ale trecutului. De aici nu poate rezulta însă concluzia că Iorga a promovat teoria simplă a unei istorii moralizatoare. Dimpotrivă, pentru omul de știință care a fost Iorga, adevărul rămîne valoarea principală și condițiile stabilirii adevărului istoric au prioritate. Cu toate acestea, idealul uman spre care trebuie să tindă istoria este pentru el unul clasic: suflet *întreg*, *liniștit* și *frumos*[9].

Deși asemănătoare, sub aspectul idealului etic, între istorie și așa-numitele științe fizico-naturale există

---

[7] Tipologic, gîndirea sa răsare *direct* din spiritualitatea clasică românească a secolului trecut, din acel *realism* recunoscut, care în nici un caz nu poate fi redus la o expresie, îmbinare sau *sinteză* între clasicism și romantism și filosofiile pe care se sprijineau acestea. Există cel puțin două izvoare de bază, în afara condițiilor social-politice existente: spiritualitatea populară, la care Iorga ajunge chiar și pe calea documentului, și tradiția gîndirii social-filosofice care, în cazul lui N. Bălcescu, îmbracă forma *democratismului revoluționar*.

[8] N. Iorga, *Generalități cu privire la studiul istoriei*, p. 32.

[9] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

și mari deosebiri. Ultimele — spune el — „ridică spiritul pe culmi de unde viața se vede fără relief, culoare și interes“[10]. Istoria, dimpotrivă, nu numai că ne lasă în mijlocul vieții, „dar o lărgește cu perspectiva imensă a trecutului prin presimțirea viitorului, fără capăt“. De aceea, nu există disciplină omenească „prin care să ne facem mai sociabili, mai altruiști, mai iubitori de om și de viață ca istoria“[11].

Mai este vorba și de faptul că științele naturii, precum și sociologia, stabilesc legi; istoria nu. Mergînd aici pe linia istoriografiei nemarxiste, Iorga susține că din nesfîrșitul număr de factori ai unui eveniment „majoritatea sînt incognoscibili ... și cum s-a zis cu dreptate, dacă o jumătate de omenire ar observa pe cealaltă, încă n-ar putea afla în întregime factorii nenumărați și schimbători“[12]. De aici imposibilitatea de a stabili legi; iar dacă există totuși legi, aceste legi vor fi ale altei discipline, ale psihologiei de pildă, sau ale sociologiei. Ideea de lege — spune el — „nu adaugă nimic în plus la caracterul științific al istoriei“[13]. Argumentul său principal rămîne însă acela care rezultă din însăși determinarea obiectivului istoriei: ea studiază *concretul, individualul, viața social-istorică* în toată plinătatea ei.

Întrebarea pe care ne-o putem pune aici este următoarea: cum se explică această poziție a lui Iorga. În primul rînd, Iorga nu depășește un punct de vedere idealist, diferit însă de pozitivism, în sensul că nu ajunge pînă la înțelegerea cauzelor *ultime*, cu adevărat reale și determinante ale dezvoltării sociale. E adevărat, legea nu e cauză, dar e relație esențială, imagine calmă — cum spunea Lenin — între fenomene și fapte schimbătoare. Pe de altă parte, e necesar să vedem în acest caz și rezultatul unei reac-

[10] *Ibidem*, p. 33.
[11] *Ibidem*.
[12] *Ibidem*, p. 18.
[13] *Ibidem*, p. 18.

Scanned with OKEN Scanner

ţii, al unei atitudini critice din partea unui istoric ca el faţă de naturalismul şi scientismul epocii trecute, cu exodul său de legităţi; mai cu seamă faţă de tendinţa de a transpune legile naturii la un domeniu aşa de complex cum este cel social. Se ştie că această practică, care a tins să devină chiar o metodă, de a vedea peste tot numai legi inflexibile, a făcut pe unii gînditori din domeniul social să ridice la rangul de lege chiar şi simple similitudini. Gîndirea socială nemarxistă din secolul trecut a transmis secolului următor în general un concept superficial de lege. Critica lui Iorga are, prin urmare, şi o latură pozitivă în contextul amintit: apără de la început istoria faţă de această infiltraţie care, dacă n-a degenerat în formalism, a putut face loc darvinismului social. Dar Iorga este, cum am spus, şi un mare poet, departe de intelectualismul abstract, şi un mare optimist căruia, dacă nu-i lipsea sentimentul dramatic al vieţii, îi era străină ideea de fatalitate.

Pentru Iorga, istoria e deci o disciplină de sine stătătoare, autonomă. În felul acesta trebuie înţeleasă chiar şi afirmaţia că există *„disciplina istoriei,* care se interesează de fapte *ca atare“* şi „există o *filosofie a istoriei,* care pune istoria în legătură cu alte discipline, care caută în ea principiile generale, metafizice în sensul cel mai onorabil al cuvîntului. *Între aceste două* nu e loc pentru nici o ştiinţă“. Adevărul este că între istorie şi filosofie se pot situa mai multe discipline, alte ştiinţe, în primul rînd sociologia. Oare, reluînd ideea, negarea hotărîtă a valabilităţii legilor în istorie ca ştiinţă nu l-a dus pe Iorga la empirism, la o concepţie ideografică sau de genul spiritualismului criticist. Şi în tinereţe, dar mai ales în utima parte a activităţii sale, Iorga a înţeles că fără acceptarea unor *constante,* reconstituirea şi înţelegerea faptelor, a epocilor istorice este imposibilă. De aceea, în *Prefaţă* la *Istoriologia umană,* va re-

Scanned with OKEN Scanner

veni din nou asupra termenului de permanență istorică, insistînd în mod deosebit asupra rolului *epistemologic* și *logic* al ideilor, înțelegînd adesea prin idei, formele în care se cristalizează spiritul uman, în care se oglindesc marile necesități și impulsuri istorice, chiar și idealurile.

Procesul de strîngere a datelor și de închegare a capitolelor este, după Iorga, „ultima țintă a unei istoriografii care, în forma-i cea mai valabilă și cea mai grea se poate numi istoriologie". Ea va trebui să aibă, „sub toate aceste strălucitoare și nesfîrșit de multe aparențe, statornice puncte de sprijin la care să poată fi redusă pentru a construi astfel «altă știință» decît aceea amăgitoare a codificatorilor filosofiei de odinioară"[14]. Prin urmare, permanențele la care se referă Iorga, și pe care Xenopol le numea uneori ideea seriei sau legi abstracte, au și o *funcție de cunoaștere metodologică*, epistemologică, logică în sensul teoriei istoriei. A te sprijini pe ele înseamnă a adăuga un schelet solid faptelor, istoriei ca atare, „înseamnă — cum spune Iorga — a pune *notele fundamentale* ale adevăratei sale *comprehensiuni*". Aceasta este de fapt o cerință imediată a afirmării valorii nu numai a inteligenței, ci a spiritului uman în general. Dar aceste *permanențe*, subliniază Iorga în aceeași linie de gîndire dialectică, nu trebuie evocate numai într-un anumit moment, „cînd această comprehensiune lipsește. Ele trebuie să fie totdeauna de față, dar fără a sublinia prea mult prezența lor"[15], lucru care ar putea să ducă la schematism. Această idee dialectică, întrucît privește raportul, aici numai *epistemologic*, între individual și universal, trebuie s-o punem în legătură cu ceea ce spuneam că înseamnă pentru Iorga *personalitate, echilibru interior, armonie estetică, morală reală* etc. și într-un plan și mai general:

[14] *Ibidem*, p. 225.
[15] *Ibidem*, p. 225.

Scanned with OKEN Scanner

raportul dintre istoria națională și universală, social și individual, personalitate și popor sau mase populare. Sînt planuri de gîndire care se luminează și se întăresc la el reciproc, și ne pun în legătură cu încă două concepte, în viziunea lui Iorga tot atît de necesare pentru a pătrunde istoria: cel de *evoluție organică* și cel de *creație*.

Într-o operă istorică, adică în procesul logic de reconstituire, spune Iorga într-una din lecțiile sale, intră patru elemente: *material, critică, organizare* și *stil*. Sînt momente ale unui proces complex și condiții necesare pentru știința istoriei. Pentru Iorga însă, materialul istoric îl constituie în mod esențial *monumentele* și *documentele*. Ca să ne apropiem de cunoașterea unui eveniment istoric „trebuie să stăpînim tot complexul de urme pe care le-a lăsat acel eveniment". O cunoaștere insuficientă a materialului dă un adevăr necomplet și „cartea care cuprinde un astfel de adevăr e o carte fără durată". Omenirea care a trăit, spune Iorga, a lăsat monumente de tot felul: clădiri, statui, tablouri, monede, vase, ustensile, morminte, în sfîrșit urme scrise. Cunoașterea unui eveniment istoric presupune stăpînirea întregului complex de urme, pe care le-a lăsat acel eveniment. În sensul acesta există o parte a științei istoriografice, *bibliografia,* care „se însărcinează cu promovarea mijloacelor de informare"[16]. Important este însă faptul că problema izvoarelor sau a urmelor istorice, de orice natură ar fi ele, nu intră numai în cercul de preocupări a ceea ce se numește bibliografie. Izvoarele comportă și o discuție teoretică mai generală; uneori ele au constituit capitol de cercetare în tratate de teoria sau logica istoriei. Adică materialul istoric, și Iorga, care a fost și elevul lui Xenopol, se apropie de înțelegerea acestor probleme, deschide cîmp de cercetare și pentru epistemo-

[16] *Ibidem,* p. 225.

Scanned with OKEN Scanner

logie. E un domeniu unde istoriografia a pătruns mai puţin; aceste categorii fiind de obicei lăsate mai ales pe seama istoriografiei. Deci critica istorică, izvoarele istorice, faptul etc., toate aceste noţiuni sînt trecute în sfera de preocupări a filosofiei istoriei — cele mai multe din consideraţii rămînînd de domeniul epistemologiei, vizînd ceea ce am numit în titlul acestui eseu condiţii ale înţelegerii istorice.

Pentru Iorga, orice eveniment, cît de mic, poate constitui material pentru istorie, după ce este supus unei analize critice riguroase. Critica înseamnă, pentru orice savont: spirit ştiinţific — chiar cînd e privită în sens restrîns. Spunem acest lucru întrucît adevărul istoric este un rezultat care însumează toate operaţiile amintite. Datele pe care le oferă bibliografia „trebuie cernute, desfăcute cu o lungă şi delicată răbdare, pe care puţini ştiu s-o aprecieze după cuviinţă. Cu virtutea cea mai mare a răbdării, a iubirii preciziei, a onestităţii ştiinţifice — amîndouă cuvintele înseamnă acelaşi lucru". „După o operă de muncă — spune Iorga — vine acum opera de inteligenţă", prin critică începe să se contureze evenimentul ca fapt istoric.

Prin urmare, *definirea* faptului se realizează în acest proces constituit, am putea spune, din *două momente:* strîngerea datelor şi opera de inteligenţă, adică critica. Actului critic îi urmează ceea ce numeşte el organizarea datelor, care se înfăptuieşte prin procesul de *sinteză* între conţinut şi formă, ajungîndu-se în felul acesta la o viziune *unitară, armonioasă, organică* şi *dinamică* asupra procesului istoric. Se constată — spune Iorga — că nu toate evenimentele fac parte „din ţesătura însăşi a acestei vieţi de-a lungul timpurilor". Foarte interesante în ele însele, „*valoarea* lor, raportată la întreg poate să fie slabă, uneori chiar nulă. Numai ceea ce e *caracteristic* trebuie ales din mulţimea de ştiri". Această situaţie se datoreşte faptului că evenimen-

Scanned with OKEN Scanner

tele „nu există numai *pentru* ele și nu există numai *prin* ele“[17]. Apariția lor se datorește unor cauze, factorilor mai adînci, cum ar fi ideile ca atitudine față de viață, cu care trebuie puse în legătură ca să apară *caracteristicul, semnificativul.* Înțelegerea a ceea ce este caracteristic rezultă aici din analiza *concretă, multilaterală* a informațiilor prin raportare la *permanențe* și prin prisma valorilor umane. Cele două planuri, raționalismul și umanismul, se suprapun — raționalismul capătă suplețe, iar umanismul nu rămîne un simplu vis, o vagă reverie morală.

După Iorga, un rol important în desăvîrșirea cunoașterii adevărului istoric îl are *forma.* Ea nu este însă un element exterior, ci unul imanent subiectului. O lucrare de istorie — spune el — trebuie să aibă o anumită arhitectonică în care, după ideea dominantă, bine scoasă în evidență, să te poți regăsi în noianul faptelor. Istoria nu trebuie să fie ca o adunătură de bordeie și de palate, printre care să fii forțat a te strecura, „ci un oraș cu străzi, cu bulevarde, cu mahalale și cu centru“[18]. Istoria este deci, pentru Iorga, un tot organic. În istorie — spune el — „lucrurile toate apar organic. Nu e o potrivire întîmplătoare sau voită de lucruri disparate“. Dar acest lucru nu e posibil de realizat decît „prin înțelegerea umană a omului . . . prin comprehensiune și gîndire . . . prin simpatie și prin acel dar pe care grecii îl numeau *poesis* sau creațiune“[19]. Întotdeauna creația presupune armonia; ea nu poate porni decît dintr-un suflet bogat, *armonios, concret,* adică *foarte real,* unde pulsează cel mai profund viața. După cum am văzut și pînă aici, aceste noțiuni se corelează între ele în chip necesar, definind o mare personalitate creatoare.

---

[17] *Ibidem,* p. 345.
[18] *Ibidem,* p. 47.
[19] *Ibidem,* p. 16.

Scanned with OKEN Scanner

În constituirea cunoștinței istorice, care trebuie ca prin comprehensiune logică, simpatie și *poesis* să redea „tragedia acestui neam omenesc", un rol important îl are și ceea ce numește el *fantasie*. Dar nu „fantasia" istoricilor, a romanticilor, a literatorilor „care creeau ceea ce nu era, sau adăugau și îndreptau" ceea ce nu era permis a se adăuga sau îndrepta"; aceea era „fantasia literară", un veșmînt exterior. Fantezia istoricului e, pentru el, de cu totul altă natură, una „reproductivă, creatoare și ea în felul ei"; ca *fantezie reproductivă*, ea este și o categorie a cunoașterii. De acea, în cazul acesta, un rol important îl are „talentul și entuziasmul pentru subiect"[20]; de aici analiza conceptului de simpatie, intuiție, patos moral — deși Iorga nu poate fi apropiat de intuiționism sau de filosofia vieții.

Este un lucru recunoscut că fantezia intră, într-o măsură sau alta, în toate domeniile cunoașterii. Se vorbește adesea, și în literatura marxistă, de o fantezie științifică. Fără fantezie „reproductivă" și *poesisul* filosofic ar fi de neînchipuit; iar cei care au încat să unească mai strîns filosofia cu arta, chiar și un spirit ca acela al lui Conta, au pornit de la această necesitate a vieții, de la unele limite ale logicismului sterp, împotriva căruia s-a ridicat și Iorga. Pentru el, cele mai mari opere istorice, cele mai mari opere de cultură în general, „au în ele poezia simțirii și poezia stilului"[21]. Poezia însemna la vechii greci: *armonie, creație, înțelepciune*, adică viață pe măsura gîndului.

*

O altă categorie asupra căreia insistă Iorga, una din cele mai importante, este ceea ce se numește *spiritul istoric*, care se referă la evoluția și sensul

[20] *Ibidem*, p. 44.
[21] *Ibidem*, p. 348.

Scanned with OKEN Scanner

istoriei. Istoria urmărește deci și formarea spiritului teoretic istoric; mai mult, a sentimentului inevitabilei deveniri pe care, în *Cugetări*, se sprijină o etică tonifiantă. Spiritul istoric presupune și o metodă proprie, o metodă, normă și atitudine sufletească „capabilă a fi mutată în oricare alt domeniu" uman de cercetare. Și aceasta este posibil numai atunci cînd „lucrurile apar toate organic", cînd „toate elementele colaborează către un ansamblu solidar"[22].

Una din componentele spiritului istoric, care lărgește mult orizontul uman și asigură înțelegerea trecutului, este ideea *dezvoltării*, ca o creștere organică, unde tradiția joacă și ea un rol deosebit. Acest spirit istoric, spune Iorga, rezultă în primul rînd „în simțul necontenit al *dezvoltării*. N-avem a face pe lume cu lucruri care stau prin ele și trăiesc prin ele. Fiecare vine dintr-un trecut", care se află în el și „cuprinde semințele gata să izbucnească ale unui viitor"[23]. Multe judecăți vor fi atunci altfel. „Pe dunga desfășurărilor fără capăt trebuiesc așezate toate obiectele cugetării, pentru a le smulge atîta înțeles cît e puterea mijloacelor de înțelegere și mai ales de divinare". De aici trebuie reținută în primul rînd ideea următoare: că evoluția apare ca dezvoltare, iar în cadrul procesului evolutiv fiecare moment „vine dintr-un trecut" și cuprinde semințele viitorului. Și Iorga are dreptate spunînd că, dacă istoria e înțeleasă ca succesiune de momente, ale unui proces unitar, în care aceste momente derivă unele din altele, atunci într-adevăr multe judecăți se pot schimba. Va fi înlăturată și prejudecata că tipul de gîndire bazat pe *relația de succesiune serială* se contrapune în mod absolut ideii de lege, de *corelație, de unitate originară* sau *structurală*. Din aceste contrapuneri unii reprezentanți ai subiectivismului și

[22] *Ibidem*, p. 162.
[23] *Ibidem*, p. 160.

Scanned with OKEN Scanner

orientărilor de dreapta scoteau concluzii iraționaliste și întemeiau atitudini cinice și amorale.

E ușor de înțeles acum faptul că toate conceptele analizate pînă aici constituie scheletul teoretic esențial al *Generalităților* sale. Ele converg, după cîte am făcut să se înțeleagă, spre ideea de *organicitate*, precum și spre acea de *valoare umană*. Este semnificativ, cel puțin formal, în această privință, și felul cum definește Iorga categoria de frumos. Frumosul, spune el, în accepțiunea poporului e „un cuvînd integral, și nu unul care să cuprindă o parte a tinereții; este vorba, prin urmare, de un complex, de o legătură, de o potrivire, de o armonie în care pot să intre și elemente care în sine nu sînt numaidecît frumoase, dar care sînt frumoase împreună"[24]. Deci nu numai știința și filosofia încep de acolo de unde apare relația, dar și frumosul ca atare și chiar caracterul uman frumos. Iorga a fost un umanist militant în momente istorice grele, și acest umanism, susținut de un spirit teoretic cu multe elemente dialectice, e o notă a întregii sale opere. Deci și aici *umanismul* trebuie privit în legătură cu *istorismul* și *raționalismul*, valori care constituie punctul de vedere al acestui volum.

*

În încheierea acestor considerații, să mai discutăm încă o problemă. Cine a citit *Generalitățile* lui Iorga, ca și *Cugetările*, dar și alte scrieri cu caracter mai teoretic, a putut, eventual, rămîne nedumerit în legătură cu atitudinea sa față de filosofie. S-a spus — și într-un fel îndreptățit — că Iorga a fost sceptic față de valoarea filosofiei, „coajă uscată a înțelepciunii", logomanie sterilă. Chiar și Tu-

[24] N. Iorga, *Scrieri despre artă*, Antologie și prefață de Barbu Teodorescu, 1968, p. 24. Amintim și *Pagini alese* și studiu introductiv de M. Borza, 1965, precum și Ștefan Pascu, *Nicolae Iorga, savant și gînditor*, în „Anuarul Institutului de istorie din Cluj", 1966.

Scanned with OKEN Scanner

dor Vianu, referindu-se la Iorga, în *Arta prozatorilor români*, pare să rămînă în jurul ideii amintite.

Din cele ce am spus pînă acum credem că se poate desprinde un fapt cert: el a subliniat importanța gîndirii teoretice, a filosofiei, în *interpretarea* faptelor, în *înțelegerea* lor. În afară de fapte, în conștiința critică a istoricului — spune Iorga — intră și *„concepția istoricului, care atinge chemarea științei sale,* scopurile cărora trebuie să le servească, căile pe care trebuie să înainteze, precum și *sensul pe care-l atribuie* domeniului mai vast asupra căruia se îndreaptă studiile". Din cînd în cînd „răsar inteligențe care lărgesc sau schimbă chiar cu totul aceste concepte despre natura științei și valoarea intrinsecă a obiectului ei. Ele dau, uneori, prin talentul de scriitor, care e unit cu însușirile filosofice, opere istorice în care trecutul învie prin viziunea unui act de a crea din rămășițe viața care a fost"[25]. Ca atare, filosofia apare totuși ca o componentă necesară în orice act de cunoaștere istorică, în orice creație. Nu e greu de înțeles din acest punct de vedere că în personalitatea lui Iorga s-au întrunit, într-un mod fericit, rigorile spiritului științific, talentul de scriitor, pasiunea morală și însușirile filosofice ale spiritului său. Și dacă ideea de geniu se asociază cel mai bine cu aceste valori și cu aceea de creator, atunci Iorga a fost un model. Cultura și intuiția sa filosofică, talentul de a situa întotdeauna fenomenele particulare de cultură în sisteme largi de valori, ne explică și nivelul înalt de la care a luat atitudine față de ideologiile de dreapta, față de teoriile legionare și hitleriste, stabilind legătura între subiectivismul teoretic și caracterul inuman și agresiv al consecințelor practice ale acestora.

Încă în ale sale *Cugetări* își exprima aforistic marele său ideal umanist: „Faceți întuneric în su-

---

[25] N .Iorga, *Cugetări*, Ed. Albatros, 1972, p. 25.

Scanned with OKEN Scanner

fletele oamenilor și vor veni stafiile, care vă vor gîtui"[26].

Dificultatea începe însă pentru cercetătorul acestei probleme de-abia atunci cînd trece la analiza a ceea ce se poate numi metodologia și filosofia lui implicit afirmate. Faptele sînt pătrunse de mintea omului numai atunci cînd sînt puse în relație unele cu altele și cu categorii mai largi, în cazul lui Iorga cu acel ceva numit viață, spirit uman, idee. În analiza materialului, istoricii vor descoperi forța spiritului său, surprinzător prin *mobilitatea, originalitatea* și adîncimea legăturilor pe care le stabilește, dar și faptul că întotdeauna aria gîndirii sale se mișcă în jurul unui *nucleu*, al unei idei *pivot*. Și acum putem face încă o precizare: Iorga e un romantic în felul său — prin caracterul dinamic și organic al gîndirii sale, prin acel ceva asemănător cu un concept *concret, trăit*, deși el a respins romantismul istoriografic.

Dacă Iorga s-a arătat uneori sceptic față de filosofie, comparînd-o cu o coajă uscată deasupra existenței, a vieții, trebuie să precizăm însă despre ce fel de filosofie e vorba. E aici doar o aparentă contradicție între experiență și filosofie. Critica lui este îndreptată, în fapt, împotriva anumitor concepții și teorii filosofice: a formalismului mecanizant și a subiectivismului[27]. Opoziția aceasta anulează la Iorga pe cealaltă, din plan moral. De fapt, întreaga materie a *Cugetărilor*, ca și ideile din *Generalități*, izvorăsc mai ales dintr-o mare experiență, se sprijină pe conceptul de viață, adîncită uneori pînă la atingerea celor mai adînci semnificații. Există în gîndirea lui Iorga, cum s-a remarcat, această încli-

---

[26] *Ibidem*, p. 25.

[27] Unele cărți de filosofie — spune el — „sînt ca o nesfîrșită mare cenușie, unde cauți în zadar o stîncă de realitate concretă ca să-ți odihnești aripile". „Din nici o muncă și din foarte multă muncă se desface deopotrivă filosofia" (*Cugetări*, p. 52).

Scanned with OKEN Scanner

nație spre sesizarea conflictului dintre ceea ce se numea, într-o altă ideologie, *natural* și *convențional*. Acest fapt ne ajută să înțelegem poate mai bine și unele afirmații pe care le face uneori în legătură cu filosofia, cu formalismul filosofic.

Cum se ajunge la formalismul filosofic, adică cum filosofia devine prin ea însăși inutilă? Omul — spune Iorga — „are o pornire naturală, fatală însă, către formule", fapt care este impus adesea și de „lenea de a gîndi, de a verifica, de a localiza, de a împrospăta adevărurile moștenite". Avînd regula care „restrînge și reține" este scutit astfel „de toată dibuirea dureroasă, de toată drama conștiințelor în căutarea a ceea ce se poate". În concluzie: raționalismul, care „a adus servicii atît de mari gîndirii... ne stă la îndemînă pentru a ne deprinde cu arta formulelor și a ne da încredere în uimitoarea lor putere"[28]. Dar Iorga, se înțelege, nu respinge aici raționalismul filosofic în general. El a pus la îndoială în primul rînd valoarea absolută, mai ales pentru istorie, a metodelor de cercetare constituite în spiritul raționalismului abstract, analitic, mecanicist. Raționalismul său e de altă factură: mai sintetic, dialectic, concret, deschis evoluției, creației, înțelegerii și justificării ideii de libertate, ceea ce-l apropie de alți gînditori din această perioadă. Este știut faptul, subliniat nu o dată de clasicii marxismului, că între raționalismul

---

[28] N. Iorga, *Generalități cu privire la studiul istoriei*, p. 145. Și ca să ne dăm și mai bine seama de valoarea și întinderea acestor observații, am putea reproduce, ca și în altă ordine de idei, și alte tente edificatoare. Ne mulțumim să redăm următorul: „Raționalismul mecanizat — spune Iorga — are drepturile sale, dar nu există numai raționalism mecanizat. Și nu există numai siguranța, dar există și îndoiala din care pot ieși mii de siguranțe ale viitorului, supuse la rîndul lor unor revizuiri care vin din considerarea aceleiași chestiuni din alt punct de vedere, sau prin singurul aport al unui suflet altfel format și care și-a petrecut viața altfel, în alt mediu și cu alte chemări din partea naturii".

Scanned with OKEN Scanner

abstract și experiență sau viață, în sensul cunoașterii și acțiunii umane, lucru sesizat chiar și de un idealist cum a fost Croce, s-a deschis la un moment dat o mare și plină de consecințe contradicție. Era contradicția dintre conținut și formă, dintre realitate, pe de o parte, și anumite precepte filosofice și morale, pe de altă parte. Secolul al XVIII-lea, sublinia Marx, „nu a rezolvat, prin urmare, marea opoziție dintre substanță și spirit, dintre necesitate și libertate, dar el a opus una alteia ambele laturi, făcînd prin aceasta necesară suprimarea lor . . ."[29]. Deci putem spune că Iorga respinge numai formalismul care se leagă de o anumită formă istorică a raționalismului. Dezvoltarea vertiginoasă a științelor naturii, și nu numai a științelor naturii, a pus în discuție, chiar în secolul trecut, problema delimitării dintre aceste științe și cele umanistice. Concret este vorba de istorie. Ceea ce am văzut că a încercat să facă și Iorga în considerațiile sale în legătură cu raportul dintre istorie și științele pozitive. Uneori, prin aplicarea necritică a metodelor acestora în domeniul umanului, raționalismul se îngusta, pierdea în adîncime. Contradicția amintită s-a perpetuat totuși într-o altă formă: scientismul a fost întotdeauna izvor al formalismului. Iorga, de la începutul activității sale, este antiscientist fiindcă scientismul este generator de erori cum este aceea pe care se sprijină neodarvinismul social.

*

Pentru a întregi și mai bine imaginea noastră asupra a ceea ce putem numi spiritualitatea operei lui N. Iorga, credem că e necesar să facem în acest paragraf cîteva referiri la unele *Cugetări* ale sale. Este vorba de a pune în evidență un alt aspect al

[29] Marx-Engels, *Opere*, vol. I, p. 106, E.P.L.P., București, 1957.

Scanned with OKEN Scanner

spiritului său comprehensiv. Am văzut mai înainte cum a definit el istoria; am văzut, de asemenea, relaţia dintre *umanismul* său şi raţionalism, dintre aceste două determinaţii fundamentale şi consideraţiile sale asupra procesului devenirii umane şi a istoriei ca ştiinţă. În această perspectivă, materia *Cugetărilor* prezintă o importanţă deosebită. De fapt, aceste *Cugetări* sînt atît de bogate şi interesante din punct de vedere filosofic, încît ar putea constitui obiectul unei sinteze critice de proporţii apreciabile. Ne vom strădui în aceste cîteva pagini să schiţăm o analiză a acelor laturi care ne ajută să ne apropiem de *spiritul istoric*, care stă la baza acestei vaste şi interesante opere de cultură.

S-a spus, şi pe bună dreptate, că la baza acestei opere de cugetare şi poezie întîlnim conceptul de viaţă. Ceea ce presupune de la început conceptul de viaţă, intrat de mult în reflecţia filosofică, sînt două caracteristici: un anumit raport de la parte la întreg şi acţiunea creatoare. Viaţa, spune Iorga, „nu e bună, nici rea, *e ceea ce este*". „*Ea* nu e sufletul meu, care trăieşte în ce am pus pe hîrtie, e putinţă de a săvîrşi"[30]. „Pentru mulţi oameni, afirmă Iorga în altă cugetare, fericirea e o *stare*". „Fericirea nu poate fi însă decît în avînt, în faptă, cel mult în beţia de mulţumire după fapta săvîrşită". „Pasiunile dau sufletului omenesc accente nouă: valoarea fiecăruia nu e potrivită cu natura pasiunii, ci cu puterea ei". Nu e greu să găseşti adevărul, „e greu să ai dorinţa de a-l găsi". „În vremile eroice ale societăţilor, ca şi în vremile eroice ale naturii, se ridică înălţimi. Apoi, în timpurile obişnuite, valurile ce curg în fiecare zi şi ploile mari ale revoluţiilor le cară la vale şi le egalizează. Pare monstruos gîndul vremilor cu totul netede". „Din ce lacuri adînci vine viaţa care ţîşneşte ici şi colo în izvoare nouă"?[31].

[30] N. Iorga, *Cugetări*, p. 33.
[31] *Ibidem*, p. 33, 35, 38.

Scanned with OKEN Scanner

Am putea cita în continuare cugetări care ilustrează același adevăr: experiența, viața sînt temelia întregii activități spirituale; orice cugetare, raport logic, orice mișcare a sufletului uman se originează în viață. Această noțiune este cadrul general, rădăcina din care se desprind, și spre care se întorc, tot restul cugetărilor cuprinse în volumul la care ne-am referit, imprimîndu-i un anumit conținut. Este, spune Iorga, „nu numai ce n-ai văzut tu, dar a văzut altul, ci și orice *trebuie* să fie, chiar dacă n-a văzut nimeni". Și ceea ce *trebuie* să fie, pentru ca viața să aibă un adevărat conținut uman, constituie materia a nenumărate cugetări. Viața ne apare, pînă la urmă, privind întreg volumul de cugetări, ca un concept de ordin moral, etic. Dacă viața este *cea ce este*, adică ceva nedeterminat, dacă ne apare ca activitate, posibilitate, izvor nesecat de creație, ea nu rămîne ceva abstract, ci se determină; și acest conținut determinat, fixat în atîtea nuanțe, ne dezvăluie ceea ce ne interesează pe noi aici: conținutul *raționalismului* și *umanismului* său. „Fericirea adevărată nu poate sta decît în hotare fericite. Cine-și calcă făgăduielile, rupe granița oamenilor între sine"[32].

Faptele omenești ce nu se leagă între ele „sînt fapte ce nu sînt"[33]. Activitatea umană e prin definiție întotdeauna cu scop. „Este și o activitate fără scop, neastîmpărul, care te face să prețuiești lenea. „Lenesul uită că fericirea *negativă* nu se poate"[34].

În acest spirit ajunge să elogieze munca, dreptatea, demnitatea și libertatea spirituală, să critice formalismul, egoismul și să afirme ideea nemuririi, singura reală, prin creație de valori spirituale.

Avem acum, după expunerea ideilor sale asupra istoriei, precum și a acestor cîteva cugetări, prilejul

---

[32] *Ibidem*, p. 64, 65.
[33] *Ibidem*, p. 45.
[34] *Ibidem*, p. 41.

Scanned with OKEN Scanner

să facem o precizare importantă și definitivă. Dacă la baza concepției lui Iorga întîlnim conceptul vieții, cu particularitățile pe care le afirmă acesta, între care trebuie să reținem în primul rînd faptul că, după el, conținutul determină forma, deci e afirmat un punct de vedere dialectic, nu e mai puțin adevărat că marele istoric se oprește în fața interpretării materialiste a vieții istorice. În orice caz, cercetările asupra operei sale istorice, în primul rînd, vor pune în evidență mai clar rolul pe care l-a jucat la el activitatea materială în explicarea faptelor sociale de suprastructură. Din punct de vedere filosofic, adică al problemei fundamentale a filosofiei, pe baza lucrărilor la care ne-am referit, Iorga nu este idealist. În *Cugetări* promovează o morală independentă, rațională, iar în *Generalități* explică istoria umană prin factori reali, prin ea însăși. Rămîne însă de văzut în mod mai concret rolul pe care-l joacă factorul istoric material în explicarea diferitelor laturi ale vieții sociale, adică rolul pe care îl joacă viața materială. Idealismul concepției sale ar consta în faptul că el n-a ajuns la legăturile interne mai adînci ale faptelor istorice, la cauzele determinante în ultimă instanță, la rolul determinant, legic al structurii economice în viața socială. Respingînd încă de la începuturile activității sale ideea existenței legilor istorice, deci confundînd știința istoriei cu teoria generală a istoriei, el exagerează rolul factorului ideal. Cum am spus, în acest sens restrîns, Iorga este un gînditor idealist.

*

În încheiere, putem adăuga că oricine dorește să aibă conștiința largă asupra marilor probleme care au frămîntat cultura noastră umanistă la sfîrșitul secolului trecut și în secolul nostru, cine dorește să vină în atingere cu ceea ce se numește spiritualitatea unei culturi, nu poate ocoli o personalitate atît

Scanned with OKEN Scanner

de multivalentă. În opera sa *universalul* și *individualul*, etnosul, etosul și eposul formează o sinteză, o sinteză aparte, destul de adîncă în concretitudinea ei. Iată adevărul care trebuia să stea și la baza *Istoriologiei*, pe care cineva a avut fericita inspirație s-o apropie de ideea de structură biologică organică[35]. Dacă am încerca să găsim influențele filosofice care i-au determinat o anumită direcție în cugetare, am ajunge, probabil, la adevărul cuprins în următoarea cugetare a sa: „sufletele tari nu sînt cele rezimate de multe proptele, ci acelea care stau numai în temelia lor".

Pentru acest exemplu unic de realizare, cum s-a spus, „nu e nimica mai dulce și mai sfînt decît rostirea nelămurită a unei idei ce va răsări, fie în mintea omului, fie în timpul oamenilor"[36]. Iată una din marile semnificații umane ale activității vaste a acestui mare „stîlp de lumină", cum spunea el adesea în legătură cu „oamenii care au fost" și pe care i-a evocat.

Istoria rămîne mereu un izvor de învățăminte, iar generațiile de astăzi, educate în spiritul celui mai înalt umanism și patriotism, se pot apropia de imaginea acestui savant ca de una din cele mai mari lumini ale veacului, ca de una din cele mai interesante

---

[35] În acest sens se impun a fi reținute și aprecierile distinsului istoric clujean Pompiliu Teodor: „Concepția istorică a lui Iorga va evolua spre viziunea istoriografiei umane care dezvoltă ideile sale mai vechi, care au în vedere reconstituirea vieții omenești, întemeiată pe «unitatea absolută a vieții omenești, în orice margini de spațiu și timp». Desigur, continuă autorul acestei interpretări „concepția lui este idealistă, însă pătrunsă de raționalitate și umanitate. Iorga a pus în centrul activități istorice omul cu faptele sale, văzînd în istorie acțiunea unei omeniri creatoare în evoluție. Dacă ar fi trăit, ar fi fost desigur fericit să constate cum viziunea lui integrală asupra istoriei umanității, reprezintă unul din rezultatele însemnate la care a ajuns istoria universală" (vezi *Evoluția gîndirii istorice românești*, Editura Dacia, Cluj, 1970, p. 365).

[36] N. Iorga, *Cugetări*, p. 21.

Scanned with OKEN Scanner

și mai caracteristice manifestări spirituale ale geniului național românesc. Și numai critica marxistă, promovată de partidul nostru comunist, face dreptate muncii și tuturor sacrificiilor generațiilor anterioare, pentru că — parafrazînd o expresie a lui Iorga — pentru această critică dreptatea și libertatea sînt chipul prin care se înfățișează în viața oamenilor legea care ține lumile în ființă.

Scanned with OKEN Scanner

CÎTEVA CONSIDERAȚII ASUPRA CONCEPTULUI DE FILOSOFIE LA VASILE CONTA

O parte a scrierilor lui Conta abordează problema *obiectului* și *locului* filosofiei între celelalte științe. Interesul deosebit pe care îl manifestă Conta față de problemele filosofiei, în sensul amintit, se explică într-o anumită măsură chiar prin conținutul concepției sale. În această perioadă sînt repuse în discuție toate problemele legate de *conținutul* și *forma* gîndirii filosofice. Ca în toate etapele istorice principale, lupta se dă și acum în primul rînd între materialism și idealism, dialectică și metafizică. Înfrîngerea monismului substanțialist mecanicist, uneori numai în mod parțial, a atras după sine și o restrîngere a sensului noțiunii de filosofie, dovada cea mai concludentă în această privință fiind pozitivismul și o parte a filosofiei critice. Apare în această perioadă, cum spune Blaga, o adevărată oroare de metafizică[1].

Limitările impuse de pozitivism și neocriticism preacupărilor filosofice au avut, printre altele, drept consecință, faptul că se lăsa cîmp liber de manifestare spiritualismului și religiei. Filosofia trebuia să se limiteze fie la sistematizarea cunoștințelor științifice, fie la „critică" — în sensul în care indicase acest drum întemeietorul criticismului modern —, ocolind o serie de probleme, printre care, în primul rînd, problema *naturii existenței și mișcării*, precum

[1] Lucian Blaga, *Zări și etape*, Editura pentru literatură, București, 1969 p. 102.

Scanned with OKEN Scanner

și alte probleme care făceau obiectul ontologiei. Dar această restrîngere a domeniului de preocupare al filosofiei are loc în condițiile unei puternice dezvoltări a gîndirii științifice, a practicii sociale, a artei etc., cînd, datorită acestei dezvoltări, problema *naturii* existenței, problema fundamentală a filosofiei, se impunea reflecției teoretice mai mult ca oricînd. Contradicția dintre *conținut* și *formă* în filosofia nemarxistă este rezolvată acum fie în spiritul pozitivismului și neocriticismului, fie de pe poziții neospiritualiste sau, între formele cele mai interesante, în maniera teoriei „fatalismului" universal și a ondulației universale, concepție propusă de Conta. Întemeietorul criticismului a restrîns, cum se știe, puterea de cunoaștere a rațiunii pentru a face loc religiei, credinței. Același lucru se poate spune, în perspectivă istorică, și în legătură cu empirismul subiectivist și pozitivismul. Iraționalismul și neospiritualismul vor încerca deci să repună în drepturile sale acea latură a filosofiei considerată speculativă, dogmatică.

În repetate rînduri, Marx și Engels, critica marxistă în general, au dezvăluit contradicțiile și inconsecvența pozițiilor fundamentale ale neospiritualismului. În cadrul acestui curent se suprapun, metafizic, două planuri: planul analizei „critice" a cunoașterii, critică uneori de inspirație kantiană, și cel ontologic, în esență idealist-obiectiv, teologic, ceea ce imprimă un caracter perimat și apologetic acestor filosofii, facilitînd și o nouă serie de contradicții logice. Contradicții pentru că, în ultimă instanță, necesitatea, rațiunea suficientă a eșafodajului conceptual al analizei critice se sprijină pe ideea divinității. Dacă neospiritualismul s-a putut considera o filosofie științifică și rațională, aceasta este o problemă asupra căreia nu dorim să insistăm acum prea mult. Este însă fapt cert că puterea de cunoaștere a rațiunii fiind limitată, nu de lucrul în sine, ci de credința în

Scanned with OKEN Scanner

divinitate, nu se mai poate vorbi de raționalism sau spirit științific. Conștiința umană, rațiunea, încetînd de a mai fi centrul universului, împrumută de data aceasta notele esențiale ale cunoștinței științifice — *universalitate*, *necesitate*, *obiectivitate* — de la însuși substratul existenței, care ar fi spiritul universal, divinitatea. De fapt, de aici și pînă la filosofia irațională a inconștientului, sau a voinței, nu mai este de făcut decît un pas.

Pe de altă parte, este adevărat că toate aceste filosofii, neapărînd pe teren gol, folosind deci experiența *științifică* și *istorică*, au împrumutat și unele metode, chiar termeni, din științele particulare, dar acestea sînt elemente ce țin de *formă* și nu de *fond* — acest idealism filosofic fiind pînă la urmă, cum spune Lenin, ca o floare stearpă crescută pe corpul viu al cunoașterii. Privind mai atent lucrurile, constatăm că experiența însăși, ca punct de plecare, este golită de conținutul ei *necesar* și *obiectiv*, fiind redusă la ceva pur subiectiv: complexe de senzații, voință etc. Dar pe măsură ce experiența obiectivă afirmă conținuturi noi, mai ales legate de ideea *unității materiale* a lumii și se acumulau anumite dificultăți logice, chiar și numai datorită unilateralității punctului de plecare, se va contura cel mai mult acea orientare numită de Blaga oroare de metafizică, cuprinsă în cele două *idei programatice:* întoarcerea la Kant și curățirea domeniului fizicii, dar și al celorlalte științe particulare, de „metafizică".

Reacția față de ontologie, față de filosofie ca teorie a existenței, privită în totalitatea și în esența ei, nu poate fi interpretată numai ca o încercare de a frînge limitele metafizice ale vechii gîndiri filosofice, deci ca un fapt pur teoretic. Lăsînd la o parte problema dacă gîndirea abstractă, metafizică, a fost într-adevăr depășită în mod principial, cum s-a pretins, trebuie să scoatem în evidență conținutul ei social, de clasă, manifestat prin încercarea în primul

rînd de a elimir
care constituiau
forțelor progresi
sprijineau deci a
pirismul pozitivi
amintite, cu pre
domeniul teorie
ideea materialit
învins „metafizi
promovează idee
real, istoric. Pîr
a ideii de om co
termediară a u
și în reacțiune s
canicismul mate
za existenței a
spontaneității, p
dividuală și rea
subiectivitate es
extrapolări sau,
tă a absurdității
arbitrariului"[2].

Dat fiind cad
zervăm dreptul
niile și contradi
gii filosofii nem
lului trecut. Per
dirii lui Conta,
fia, credem că s
palele orientări

În prima parte
Conta urmărește
losofiei. La o pr

[2] K. Marx — F. E
tru literatură politi

Scanned with OKEN Scanner

rînd de a elimina din teorie acele laturi, probleme, care constituiau una din condiţiile afirmării poziţiilor forţelor progresiste, revoluţionare ale societăţii, care sprijineau deci acţiunea practică în perspectivă. Empirismul pozitivist, ca şi celelalte orientări filosofice amintite, cu pretenţii antidogmatice şi ştiinţifice în domeniul teoriei generale, negînd de jos pînă sus ideea materialităţii lumii, creează numai iluzia că a învins „metafizica" gîndirii sociale revoluţionare, că promovează ideea unei societăţi pozitive şi a unui om real, istoric. Pînă la urmă, afirmarea experienţei şi a ideii de om concret sînt forme goale şi o verigă intermediară a unei gîndiri care alunecă în idealism şi în reacţiune social-politică. Reacţiunea faţă de mecanicismul materialist şi substanţialist, aşezarea la baza existenţei a unui principiu spiritual sau a purei spontaneităţii, precum şi întoarcerea la conştiinţa individuală şi reaşezarea mai directă a credinţei pe subiectivitate este în ultimă instanţă expresia unei extrapolări sau, cum spune Marx, „mărturia abstractă a absurdităţii particulare, a *capriciului privat*, a arbitrariului"[2].

Dat fiind cadrul restrîns al acestui eseu, ne rezervăm dreptul de a arăta altă dată, mai detaliat, liniile şi contradicţiile care definesc conţinutul întregii filosofii nemarxiste din a doua jumătate a secolului trecut. Pentru a înţelege însă semnificaţia gîndirii lui Conta, a felului cum a conceput el filosofia, credem că se impunea această referire la principalele orientări filosofice ale epocii.

*

În prima parte a lucrării *Introducere în metafizică*, Conta urmăreşte evoluţia atitudinii metafizice, a filosofiei. La o privire superficială am putea crede că

---

[2] K. Marx — F. Engels, *Opere*, vol. I, Editura de stat pentru literatură politică, Bucureşti, 1957, p. 392.

Scanned with OKEN Scanner

avem de-a face cu încă o variantă a evoluționismului pozitivist. S-ar putea spune: în definitiv n-are importanță că este vorba de trei stadii evolutive sau de mai multe; ceea ce se impune este în primul rînd conținutul. Dar tocmai sub acest aspect poziția lui Conta se deosebește în mod categoric de toate formele evoluționismului pozitivist din secolul trecut. O primă și fundamentală deosebire constă în faptul că, după Conta, evoluția nu duce pînă la urmă la depășirea, la infirmarea spiritului general-filosofic, ci la afirmarea definitivă a acestuia. Întreaga undă a istoriei umane este și o undă a afirmării, *treptate*, pe *nesimțite*, însă ascendentă, a modului de gîndire *monist*. Astfel, pe toate treptele evoluției, începînd cu viziunea monistă implicată în formele de cultură cele mai rudimentare, pînă la faza superioară a materialismului, filosofia, determinată fiind de nivelul experienței, exprimă *o cerință imanentă a spiritului uman*, anume aceea de a reduce diversitatea la unitate și de a înțelege lumea în cauza ei fundamentală. Pornind deci de la primele forme ale religiei — *idolatria*, *politeismul* și *monoteismul* — și urmărind în același timp și evoluția concepțiilor filosofice propriu-zise, Conta arată cum se constituie în timp, prin *lărgirea* și *adîncirea* puterii de pătrundere a spiritului uman, în efortul său de a aduce experiența sub unul sau cîteva principii fundamentale, atitudinea metafizică, ontologică.

Înainte de a intra în analiza propriu-zisă a conceptului contian de filosofie, ne putem da seama și numai din această sumară introducere, de felul mai cuprinzător, *dialectic* am putea spune, în care concepe Conta obiectul și sarcinile filosofiei. Un aspect fundamental este aici afirmarea unității dintre experiență, știință și filosofie, precum și a unității dintre teoria cunoașterii și filosofie ca teorie a existenței. Pe de altă parte, Conta va ajunge la concluzia că legea fatală a evoluției atinge punctul culminant al manifes-

Scanned with OKEN Scanner

tării sale pe planul istoriei culturii în afirmarea *monismului materialist*. În sensul acesta, el propune *teoria fatalismului universal* și *teoria ondulației universale*. Îmbinînd criteriul logic cu cel istoric — uneori prevalează cel logic, sistematic — în analiza filosofiei moderne și a științei și culturii, Conta subliniază în mod deosebit acele elemente științifico-teoretice, de conținut și de formă, care vor defini însăși concepția sa asupra existenței și asupra filosofiei: ideea materialității lumii, unitatea dintre filosofie și știință, întemeierea întregii cunoașteri pe experiență și afirmarea valorii metodelor științifice, evoluția gîndirii în direcția afirmării legii ondulației universale, evoluția unitară a gîndirii și atitudinii morale.

Evoluția ideilor „metafizice", adică a acelor idei prin care omul „își reprezintă, atît cît inteligența sa îi permitea, cauzele prime ale lumii", idei care s-au adîncit ulterior „pe măsură ce forțele intelectuale ale omului și provizia sa de cunoștințe experimentale au devenit mai mari"[3], s-a făcut în strînsă legătură și cu evoluția reprezentărilor și ideilor morale, a atitudinii morale a omului în general. De aceea, pentru Conta, morala și concepția despre lume constituie un întreg unitar și în același timp criteriul evoluției conștiinței umane în general. Acesta este motivul, unul din motive, pentru care putem întîlni în textul lui Conta afirmația că în cadrul materialismului nu numai știința, arta și cugetarea filosofică ating cel mai înalt grad de evoluție, ci și moralitatea se ridică la cel mai înalt nivel de puritate. Prin această teză, Conta exprima un mare adevăr, spulberînd una din prejudecățile spiritualiste și mistice ale epocii sale. Cele mai înalte valori morale sînt situate în raport de necesitate cu afirmarea materialismului curat,

[3] Vasile Conta, *Opere filosofice*, cu studiu introductiv, comentarii și note de Nicolae Gogoneață, Editura Academiei, București, 1967.

Scanned with OKEN Scanner

cum spuneau contemporanii săi. Această afirmaţie implica adîncirea orizontului filosofic pînă la conştiinţa substanţei ultime, a existenţei materiale şi a mişcării, pînă la conştiinţa esenţei umane, a solidarităţii ei cu istoria. După Conta, nivelul ridicat al moralităţii în perioada de înflorire a materialismului este influenţat şi de apariţia şi răspîndirea ideilor socialiste. Pe de altă parte însă, este un lucru evident că, la toate nivelurile afirmării ei, gîndirea sa este puternic ancorată în *experienţă*, în *concret*, într-un mod profund şi închegat de a privi realitatea, întîlnindu-se în felul acesta cu spiritul dialectic eminescian. Se poate vorbi şi aici de ceea ce Eminescu numea „manifestaţiunea palpitantă a unei idei"[4], în primul rînd prin caracterul sincer al materialismului său[5].

La rîndul său M. Ralea, care prin unele poziţii din *Explicarea omului* se situează pe linia evoluţionismului contian, sublinia valoarea internă a filosofiei lui Conta în termenii următori: „Impresia generală pe care o lasă lectura filosofiei sale e aceea a unei imaginaţii creatoare, a unei viziuni largi, a unui talent de construcţie creatoare, destul de amplu, în orice caz, din cele mai remarcabile pe care le-a realizat mişcarea noastră filosofică"[6].

*

Am afirmat, într-un alt studiu, că la Conta întîlnim unele metode caracteristice, ca stil de gîndire, raţionalismului modern, în legătură cu demonstrarea certitudinii, a valabilităţii unei idei sau alteia impuse

---

[4] Mihai Eminescu, *Despre cultură şi artă*, Editura Junimea, 1970, p. 47.
[5] *Ibidem*, p. 254.
[6] M. Ralea, *Studii de psihologie şi filosofie*, Editura Academiei, 1952, p. 132.

Scanned with OKEN Scanner

de experiență[7]. Conta este, din acest punct de vedere, un mare logician, o inteligență pe cît de constructivă, pe atît de riguroasă. Una din formele cele mai obișnuite ale raționamentului este pentru el aceea a *ipotezelor* și a *demonstrației în cerc*. Dacă pozitivismul, scientismul și chiar materialismul mecanicist își întemeiau toate considerațiile pe unul sau mai multe concepte, luate în mod necritic din știință și istorie și destrămate uneori de analiza formalistă neocriticistă și spiritualistă, Conta supune analizei logice, raționale intrinsece însești conceptele de maximă generalitate, concepte limită cum ar fi *existența*. Credința noastră că *ceva* există, spune Conta în manieră cartezianã, însă depășind dualismul filosofic, „se confundă în principiul cu însăși conștiința noastră, și aceasta din urmă în ultimă analiză nu-i decît expresiunea intelectuală a existenței". După el, negarea oricărei existențe, cînd sprijinim orice știință pe conștiință, este o contrazicere în termeni și, prin urmare, *„o imposibilitate intelectuală"*. Existența nu poate fi negată nici în legătură cu întregul, nici în legătură cu partea. A se nega existența unora din lucruri mărturisite ca existente de conștiință „ar fi a se face deosebire între ele tocmai din punctul de vedere al mărturisirii conștiinței, ultima dovadă a existenței". La acest argument, pe care-l considerăm de inspirație cartezianã, mai aproape de *intuiția* numită *rațională*, Conta mai adaugă încă un argument, de origine mai recentă, a cărui apariție în discuțiile filosofice este legată de lupta dintre intelectualism și empirismul subiectivist. Toate lucrurile, afirmă în acest sens Conta, mărturisite ca *existente* de conștiința noastră, se presupun unul pe altul astfel încît „apariția unora în conștiință, atrage după sine apariția tuturor celorlalte", iar această „legătură a reprezentărilor din

[7] Gh. Toma, *Cîteva considerații asupra conceptului de filosofie la Conta, în* „Studia Universitatis Babeș-Bolyai", 1973.

Scanned with OKEN Scanner

conștiința noastră constituie unitatea, adică a ceea ce se numește eul nostru"[8].

În ultimă analiză este vorba și aici de o problemă cu implicații filosofice importante, fiind vorba de terenul pe care s-a dus lupta între adepții empirismului subiectivist, mai ales în filosofia engleză, și cei ai intelectualismului substanțialist, apriorist. Dintre consecințele practice ale acestei orientări empiriste amintim: afirmarea liberalismului burghez englez și a moralei utilitare în a doua jumătate a secolului trecut. După Conta, *eul* perceput *direct* este „singurul lucru despre a cărei existență nu mă pot deloc îndoi", cum ne putem îndoi de existența tuturor celorlalte lucruri care ar putea fi „închipuiri ale eului meu". Dar *eul* nu există în sine, ca o substanță spirituală, deoarece el își manifestă activitatea sa „prin emoțiuni, prin cugetare și mai ales prin voință", toate acestea existînd „cel puțin ca forme ale activității eului meu cu care împreună *constituiesc lumea mea interioară* sau subiectivă". Este evident, chiar și numai din această sumară expunere, cum depășește Conta limitele empirismului subiectivist, psihopluralist. De fapt, nici empirismul nu scapă complet de ceea ce s-a numit *substanțialism*. Chiar Mill vorbește uneori de un fel de *substratum* al impresiilor, de altceva decît singura asociere a reprezentărilor — ceva care să excludă și tipul de gîndire aristotelic și pe cel cartezian. O orientare similară o reprezintă și așa-numitul *realism neutral*, desprins din mișcarea neocriticistă. Pe baza acestei metode, în care se îmbină, cum am spus, două procedee, metodă pe care o numește *obiectivă*, Conta ajunge la concluzia că îndoiala asupra lumii exterioare se risipește dacă se ia în considerare voința, dar nu voința unei divinități, ci voința umană — subiectivă, individuală —, care arată că subiectul întîmpină

[8] Vasile Conta, *Opere filosofice*, p. 495.

Scanned with OKEN Scanner

o rezistență care este determinată de *altceva,* iar acest altceva este în ultimă instanță lumea *exterioară, obiectivă, materială.* Se pare că *aici* vedea Ralea o concesie pe care Conta o face idealismului subiectiv fichteean.

De la conceptul însuși, abstract, al existenței, gîndirea lui Conta trece în planul existenței determinate, dată în conținutul experienței științifice. Din acest moment logic necesar al gîndirii sale, întreaga problematică, cum însuși Conta remarcă, e reașezată pe temeliile experienței, științei și adevărurilor istorice în legătură cu afirmarea ideii materialității, a mișcării, evoluției și cunoașterii lumii. La baza întregii existențe se află *materia și forța;* între materie și forță, sau *totalitatea însușirilor materiei,* există o unitate indisolubilă, iar nesfîrșita metamorfozare a materiei este stăpînită de legea fatală a ondulației universale. Fapt incontestabil la o analiză mai concretă: metodologic, această mișcare a gîndirii sale, care pornește de la cei doi poli fundamentali ai spiritualității moderne, concretizată într-un sistem materialist original, în datele lui specifice fundamentale, ne relevă în Conta o mare vocație de filosof și de scriitor. Pentru a contura mai bine sensul acestor considerații, mai adăugăm faptul că undeva Conta afirma că toate doctrinele filosofice materialiste se nasc din asocierea ideii *nesfîrșitului* cu *reprezentările* științelor pozitive asupra realității.

Pe de altă parte, trebuie subliniat faptul că filosoful Conta respinge explicit și diferitele forme ale idealismului. Argumentele aduse împotriva spiritualismului dezvăluie sofismul fundamental pe care se sprijină acesta — analiza naturii în analogie cu omul—; de aici răsturnarea raportului dintre obiect și subiect, interior și exterior, asimilarea substanței materiale celei spirituale, golirea noțiunii de forță de conținutul ei real, profan, afirmarea credin-

Scanned with OKEN Scanner

ţei într-o entitate spirituală supranaturală, antropomorfică[9]. O critică profundă face Conta şi în legătură cu conţinutul şi rădăcinile teoretice ale pozitivismului comtian. Mai mult: teoria spenceriană asupra materiei, mişcării şi legii ritmicităţii este respinsă ca fiind depăşită de ştiinţă. Deosebit de precise şi juste sînt argumentele pe care Conta le formulează împotriva pozitivismului şi agnosticismului. Pretenţia pozitiviştilor „de a discuta şi de a fixa limitele cognoscibilului nu exclude metafizica; pretenţia de a nu se aventura dincolo de ceea ce este sigur este rezonabilă pentru aceia care se dedică unor ştiinţe particulare şi nu vor să iasă din *limitele* determinate în mod natural ale acestei ştiinţe, chiar în scopul de a utiliza *diviziunea muncii ştiinţifice*... dar pretenţia de a izgoni din ştiinţă tot ceea ce nu este experimental ... e ridicolă şi complet naivă, cu atît mai mult cu cît pozitiviştii de această speţă se amăgesc admiţînd ca sigure (punct de plecare) ipoteze admise în comun (Dumnezeu, realitate exterioară, forţă, principiu vital), considerînd drept jalnică metafizica, adică riscante teoriile care se depărtează de ele"[10]. Întîlnim chiar cîteva argumente care ar putea fi îndreptate şi împotriva realismului neutral, a erorii care se află la baza acestuia în legătură cu raportul dintre obiect şi subiect. Deşi Conta, definind conceptul realităţii, include această relaţie în sfera realului, pentru el problema fundamentală este aceea a *materialităţii existenţei, a realităţii lumii* şi a reflectării acesteia în conştiinţă. În afară de M. Florian, care în teoria sa asupra *datului* preia anumite elemente din acest realism neutral, nu există în filosofia românească vreo înclinaţie către acest mod de gîndire. Nimeni nu s-a putut gîndi în mod serios că existenţa, esenţa existenţei, s-ar putea stabili undeva

[9] *Ibidem*, p. 460.
[10] *Ibidem*, p. 575.

Scanned with OKEN Scanner

la jumătatea distanței dintre *dincolo* și *dincoace*. E cu totul altceva ideea *sintezei*, și poate chiar mai mult decît o idee, a *concretului*, a *armoniei morale* și *estetice*, care toate definesc și un anumit tip de *realism*. Filosofic, drumul spre aceste valori e deschis în mod sigur, principial, de Eminescu, Conta, Xenopol, Maiorescu și alții, și într-o formă desăvîrșită de marxism.

*

Să încercăm în continuare să determinăm și mai precis obiectul filosofiei după Conta, specificul ei în raport cu știința și cu alte forme ale conștiinței sociale, ale culturii și civilizației umane. Fiind vorba de specificul filosofiei, putem adăuga că va fi vorba de sublinierea cîtorva aspecte care definesc specificul *cunoștinței filosofice*. Ca la mulți alți gînditori moderni, și la Conta întîlnim ideea că, pe măsură ce se adîncește specializarea în domeniul științelor, se impune cu aceeași forță și necesitatea unificării cunoștințelor, a întregii experiențe, a afirmării ideilor, pozițiilor filosofice, care sînt pentru el „măsura gradului de civilizație", cînd spune că „întinderea sferei de cugetare este în același timp și cea mai dreaptă măsură a gradului de civilizație a omului".

Dezvoltarea filosofiei materialiste se face la Conta în strînsă unitate cu dezvoltarea celorlalte forme ale culturii: în domeniul adevărului și științei, al utilului și artei utile, în domeniul binelui și al moralei, ca și în domeniul frumosului și artelor frumoase. Ideea aceasta, cum am spus, nu este originală; aproape toate doctrinele filosofice și social-politice mai apropiate sau mai îndepărtate de pozitivism recunosc nu numai diferențierea procesului cunoașterii, ci și tendința lui spre o anumită unitate și organicitate. De altfel, în unele considerații asupra lui Iorga ca teoretician al istoriei, încercam să găsim cîteva momente de viziune *logică, filosofică*, punînd în comparație acest

Scanned with OKEN Scanner

concept al organicității cu acela pe care ni l-au transmis romanticii. Deosebirea dintre Conta și pozitivism se impune și în această problemă, pentru că, cu toate limitele gîndirii sale, altul este aici obiectul filosofiei, alta este deschiderea conștiinței filosofice în fața existenței, prin materialismul și ateismul ei, altele sînt premisele teoretice pe baza cărora ar trebui să se realizeze unificarea tuturor cunoștințelor.

În cîteva pagini dense din *Bazele metafizicii*, Conta expune concepția sa asupra formării cunoștințelor științifice. Mai exact, el insistă asupra procesului cunoașterii ca ridicare de la concret la abstract, de la senzorial, empiric la rațional, de la știință la filosofie, insistînd asupra unor procese și categorii logice cum ar fi raportul de asemănare și deosebire, generalizarea și clasificarea, analiza și sinteza, inducția, analogia, formarea noțiunilor, raportul dintre cunoștințe și cvasicunoștințe, metafora, clasificarea științelor, și în fine problema specificului cunoștinței filosofice în raport cu restul cunoștințelor. Ceea ce se impune a fi reținut în legătură cu felul cum concepe Conta noțiunea, expresie și a unei influențe pozitiviste, de care nu s-a eliberat întru totul nici chiar Maiorescu, este faptul că noțiunile, conținutul acestora nu rezultă dintr-un fel de *topire* a diferitelor însușiri, ci ele subsumează însușirile sau noțiunile mai particulare unor „unități" distincte, deși, pentru Conta, ideea se distinge prin *unitate* și *indivizibilitate*. De fapt, această formulare contiană a fost indiscutabil a unei gîndiri creatoare, rezultată poate și dintr-o critică antiintelectualistă, empirist-pozitivistă a teoriei artistotelice. Dar fiindcă aici noțiunile par a avea o funcție deosebită, și anume una gnoseologică, din moment ce ele sînt temelia clasificării științelor, să reținem deci aspectul acesta vădit antiformalist: determinațiile sau „unitățile" nu se „topesc" în conținut, deși noțiunile se caracterizează prin *unitate* și *indivizibilitate*. De fapt, după Conta, toate cunoștin-

Scanned with OKEN Scanner

ţele, inclusiv adevărurile matematice sau principiile logice — legea incompatibilităţii ideilor contradictorii, aceea a clasificării lucrurilor după principiul unităţii, aceea a deprinderii intelectuale, a inducţiei, a analogiei şi deducţiei, toate legile logice — „sînt ridicate prin inducţiune la rangul de legi universale". Experienţa este izvorul ultim al întregii cunoaşteri: ideile care la prima vedere par a fi înnăscute se obţin şi ele tot pe calea inducţiei şi din experienţă. Un rol deosebit de important îl joacă, nu numai în ştiinţă, ci şi în filosofie, ipotezele, calea ipotetică fiind o cale normală şi necesară a formării adevărului. Chiar şi aşa-numitele adevăruri de *credinţă* sau adevărurile în care *certitudinea* se formează pe calea credinţei îşi au, după Conta, originea tot în experienţă, într-o experienţă *„viciată, trunchiată* sau *incompletă"*[11].

În concluzie: realitatea fiind în esenţa ei *nesfîrşită, materială* şi în necontenită devenire, ea poate fi cunoscută, experienţa reală, *obiectivă* fiind izvorul tuturor cunoştinţelor, temelia tuturor formelor de cultură materială şi spirituală. Într-o perioadă cînd în filosofia burgheză reacţionară adevărurile obţinute pe calea *convingerii* erau subordonate celor întemeiate pe *credinţă,* cînd experienţa *externă, obiectivă* era dizolvată în experienţa internă — senzaţii pure, afectivitate sau voinţă —, Vasile Conta exprima una dintre cele mai avansate poziţii filosofice nemarxiste, care se încadrează, prin *problematica* şi prin *spiritul* ei în cultura noastră din perioada respectivă.

Conta compară sistemul cunoaşterii cu o piramidă al cărei vîrf este filosofia. Datorită faptului că ea ocupă vîrful piramidei, sau prin altă comparaţie reprezintă rădăcina unui copac aşezat pe coroana sa, filosofia este numai în parte ştiinţă propriu-zisă, în

[11] *Ibidem,* p. 5, 63.

Scanned with OKEN Scanner

sensul că începe investigarea în domeniul cunoștințelor științifice propriu-zise și o continuă în mod necesar în domeniul cvasicunoștințelor. Cum spune Conta, ea se comportă ca știință propriu-zisă cînd grupează cunoștințele în funcție de un principiu universal, dar nu se poate defini ca știință „cînd voiește a explica în acest fel principiul universal, în care a contopit toate adevărurile științifice". În *Teoria fatalismului universal*, Conta distinge o *filosofie generală* și o *filosofie particulară*, iar în *Bazele metafizicii* indică problemele de care trebuie să se ocupe filosofia „pentru a ajunge la concepțiunea unitară a universului". Aceste probleme sau principii, care ar forma obiectul filosofiei, pot fi reduse, după *natura* și *funcția* lor, la două: o parte vizează validitatea cunoștințelor, iar celelalte se ocupă de caracterele comune tuturor lucrurilor, cum ar fi *substanța, cauza, forma*. Filosoful se comportă în această parte ipotetică, uneori chiar fără să știe, ca un artist, apreciază Conta. El îi dă formă „după gustul și predilecția lui personală, sau cum s-ar zice în limba artiștilor, după idealul ce el a conceput. Din toate acestea rezultă că metafizica, prin aceea însăși că îmbrățișează întreaga sferă a cugetării omenești, este în parte știință și în parte artă"[12].

*

În fine, după ce am arătat cîteva direcții din care se impune și e susținut de Conta conceptul filosofiei materialiste, credem că este nimerit să punem în discuție și o altă problemă. La Conta apare baza teoretică și a unei filosofii asupra istoriei, a unei filosofii sociale. Dacă aducem aici în discuție această problemă, împrejurarea se explică prin nevoia de a ne da seama în ce măsură este justă sau nu afirmația pe care o făcea Motru în *Timp și destin* în legătură cu faptul că la Conta determinismul îmbracă două

[12] *Ibidem*, p. 493.

Scanned with OKEN Scanner

forme fundamentale: una mecanicistă şi alta de tipul corelaţiei organice. Se înţelege că Motru căuta premisele istorice mai îndepărtate ale structurii ideii destinului.

Referindu-ne la teoria lui Conta asupra istoriei, să amintim, după această trecere în revistă a principalelor probleme filosofice, de *legea ondulaţiei universale*, lege care cuprinde totul, inclusiv evoluţia ideilor filosofice. Această lege este, după cum se vede, „una din cele mai generale ale materiei, şi va fi, poate, una din cele mai fecunde pentru cercetările ştiinţelor pozitive în genere". Acţiunea universală neagă existenţa repaosului absolut. Legea ondulaţiei se realizează sub două forme. Cînd două sau mai multe forţe de natură sau de direcţii deosebite se întîlnesc, atunci ele încep o luptă care nu-i altceva decît „un şir de triumfuri şi de contrabalansări parţiale". Acea luptă nu încetează, şi acesta e al doilea moment, decît atunci cînd se stabileşte echilibrul forţelor. Aşadar, după Conta, toate forţele se întîlnesc dînd naştere la „acţiuni combinate"[13]. Acesta este motivul pentru care a subîmpărţit toate acţiunile în două categorii, adică în lupta şi în echilibrul de forţe.

Din aceste lupte şi echilibruri de forţe iau naştere *formele de existenţă*, adică undele care lasă loc legii fatale a ondulaţiei universale. Prin ce se defineşte o undă? Formele luptelor şi ale echilibrurilor variază veşnic, pînă la nesfîrşit, iar universul nu trece niciodată de două ori prin acelaşi punct. Unei noi forme a forţei îi corespunde o formă nouă a materiei, şi invers; de unde rezultă că nu poate exista în univers un corp care să nu se transforme, *undele* fiind forme de existenţă şi de mişcare în acelaşi timp.

După Conta, există *două* forme de unde: *evolutive* şi *neevolutive*. Formele evolutive, „formele universa-

[13] *Ibidem*, p. 229.

Scanned with OKEN Scanner

le și esențiale ale materiei"[14], care interesează în primul rînd, se caracterizează, înainte de toate, prin *echilibrul* principal al forțelor ce le constituie. De aceea putem zice că însăși creșterea și descreșterea unei forme de felul acesta nu este altceva decît întărirea și slăbirea echilibrului principal ce o constituie și care „absoarbe toată cantitatea forțelor în luptă"[15]. Dar atît forțele determinante, atît cele echilibrate, cît și cele care constituie lupta secundară, converg către un singur punct. Această convergență are ca efect *conservarea* și *unitatea* formei materiale. În fiecare formă evolutivă, remarca Conta, există un fel de atracție către ceea ce am putea numi centru, pe care el îl denumește *principiu conservator* al formei. Orice formă evolutivă este o undă și, din cauza relativității, fiecare undă conține alte unde secundare, care constituie tot atîtea trepte pe curbele ei suitoare și coborîtoare; valurile sale ondiforme se aruncă în toate direcțiile legii ondulației. Noțiunea de undă este unul dintre conceptele fundamentale ale gîndirii lui Conta, căruia îi conferă nu numai o anumită complexitate, dar și o vizibilă notă de originalitate. Dar nu atît asupra acestei legi a evoluției, deci și a istoriei sociale, intenționam să insistăm în continuare, cît asupra unui alt aspect: distincția între fapte *statistice* și fapte *istorice*, ceea ce Xenopol numea fapte de *coexistență* și fapte de *succesiune*, de serie.

În legătură cu concepția lui Conta asupra istoriei se poate vorbi — cum am spus și mai înainte — într-un sens larg, acela al acceptării ideii că toată teoria ondulației este și o teorie a evoluției, a istoriei, dar și într-un sens restrîns, de a desprinde numai elementele *specifice* de teorie a istoriei umane. Însă, oricît de sumar am expune aceste idei, se impune și aici aproape de la sine o anumită mișcare de la abstract

[14] *Ibidem*, p. 231.
[15] *Ibidem*, p. 232.

Scanned with OKEN Scanner

la concret în expunerea concepţiei de care ne ocupăm. Nu vrem să spunem deci că ar fi lipsit de interes să vedem valoarea mai concretă a *conceptului de undă*, aplicat la social-politic şi la idei.

Fiindcă cele mai multe consideraţii pornesc de la felul cum a înţeles Conta ideea de lege, determinismul în general, e bine să amintim că în *Întîile principii*, redefinind legea, el afirmă că legea cauzală nu este matematică, pur mecanică, că şi întîmplarea este posibilă în măsura în care legea obiectivă însăşi este „aproximativă". Se poate spune din cele arătate pînă aici că universul lui Conta nu este conceput geometric, deşi niciodată nu dispare o anumită linie metafizică din gîndirea sa, deşi la un moment dat, în primele două lucrări fundamentale, a încercat să demonstreze că întîmplarea nu este reală; judecată global şi în spiritul său, filosofia lui Conta afirmă multe elemente de dialectică prin reala sa suplețe, prin interesul viu pentru *concret, calitativ*, prin acea originală deschidere teoretică în faţa existenţei.

Un alt aspect: după Conta, *statistica* şi *istoria*, cu disciplinele ei auxiliare, sînt cele două ştiinţe care oferă teoriei fapte sociale. Statistica, spune Conta, arată mai cu seamă „legătura între fapte ce coexistă în unitatea de timp"; în schimb istoria studiază îndeosebi „legătura de *cauză şi efect*, sau legătura de *evoluţiune* ori *metamorfozare*" [16] ce există între faptele sociale care se succed în curgerea timpului.

Referitor la obiectul istoriei, la sarcina ei ca ştiinţă şi în consecinţă şi la teoria asupra evoluţiei sociale, avem puse aici în relaţie trei concepte, care constituie scheletul teoriei sale: *legătura de la cauză la efect, legătura de evoluţiune* şi de *metamorfozare*. Noi am arătat mai înainte că toate acestea, inclusiv legăturile dintre faptele ce coexistă în unitatea de timp, adică statistice, constituie determinări ale con-

[16] *Ibidem*, p. 101.

Scanned with OKEN Scanner

ținutului legii ondulației universale, Or, dacă așa stau lucrurile, atunci putem spune că elementele de *teorie a istoriei* sau de *logică a istoriei* au un fundament filosofic foarte larg. Dar pe Conta, cum am văzut, nu teoria istoriei l-a preocupat, ci teoria existenței, filosofia în sens larg. Chiar și în legătură cu faptele statistice, care ne procură cele mai puternice dovezi în legătură cu existența fatalității în domeniul social, se poate observa o anumită flexibilitate, ca urmare a tendinței de interpretare cît mai multilaterală, concretă a faptelor. Distincția dintre aceste *două tipuri* de fapte, ca și alte aspecte asupra cărora nu insistăm, aruncă o punte de legătură între teoria sa și cea a contemporanului său Xenopol, chiar dacă pentru ultimul separația este fundamentală și metodologică.

Este ușor de înțeles cum a ajuns Conta la această concluzie. O parte din argumente sînt cuprinse în teoria lui asupra realității, o parte în însăși teoria cunoașterii, a raportului filosofiei cu celelalte forme ale culturii, dar și în faptul că uneori rezervă artei domeniul realului imaginar. Dar toate aceste premise logice fac loc afirmării unei alte mari idei: rămînînd cunoaștere rațională, obiectivă, filosofia implică în mod nemijlocit și un anumit ideal de viață, pe care gînditorul îl edifică, îl plăsmuiește pornind de la experiența obiectivă. Fiind știință, ea nu rămîne totuși o știință printre celelalte, datorită universalității domeniului ei, de aceea clasicii marxismului au considerat că prin critica filosofiei idealiste, mistice, se face o critică a întregii conștiințe burgheze.

A existat și încercarea de a interpreta opera filosofică a lui Conta în spirit idealist. Concepția filosofică a lui Conta nu e lipsită de contradicții, de limitări teoretice și metodologice. Deși este vorba, pe scara valorii filosofice, de un materialism premarxist, această filosofie materialistă este expresia unei

Scanned with OKEN Scanner

gîndiri originale, consecventă pînă la ateismul ferm și animată de spiritul științei din acea epocă.

În afară de ateism, întîlnim, cum am arătat, ca aspecte importante ale ideației gîndirii sale materialiste și evoluționiste, afirmată ideea superiorității idealului socialist, precum și aceea a unei morale optimiste, bazată pe ideea umanitaristă a solidarității umane universale. Evoluționismul său filosofic, asociat organic monismului materialist, a stimulat ideea afirmării unui concept dinamic al culturii și personalității umane.

Scanned with OKEN Scanner

RAȚIONALISMUL FILOSOFIC MAIORESCIAN

Evocăm în acest eseu una din cele mai proeminente figuri spirituale din istoria culturii noastre. Dorim să facem cîteva consideraţii asupra a ceea ce credem că este mai adînc și mai caracteristic gîndirii sale filosofice: *raţionalismul*. Nu spunem o noutate cînd afirmăm că Maiorescu n-a elaborat un sistem filosofic, deși are un sistem general de gîndire, o metodă de lucru, ceea ce el însuși a numit „o direcţie nouă de gîndire". Tudor Vianu vorbea, în legătură cu Maiorescu, de posibilitatea de a stabili „o conexiune sistematică de gînduri"[1]. Dar nu faptul că Maiorescu nu este autorul unui sistem trebuie să ne apară ca lucrul cel mai important. Sistemul filosofic, cum se știe, e numai o formă de manifetsare a gîndirii filosofice. Trebuie lăsată de asemenea la o parte și o altă problemă, asupra căreia s-a discutat uneori, anume dacă Maiorescu a avut resursele native, intelectuale și imaginative, pentru a ridica munca sa filosofică pînă la nivelul unui sistem. Elevii cei mai apropiaţi ai săi, gînditorii români din prima generaţie postmaioresciană, au relevat faptul că maestrul lor n-a deţinut, din acest punct de vedere, însușirile creatoare pe care le-a avut Conta. Deși se pare că a pornit de la o cultură filosofică mult mai restrînsă decît aceea pe care a avut-o Maiorescu, Conta este primul creator de sistem filosofic materialist în cul-

[1] Tudor Vianu, *Scriitori români*, vol. 2, Editura Minerva, București, 1970, p. 48.

Scanned with OKEN Scanner

tura românească. Dar, trebuie să spunem de la început, nu acesta este motivul principal pentru care am ordonat în această formă eseurile noastre, ci un altul, mult mai adînc, calitativ. Conta este un gînditor materialist și ateist, pe cîtă vreme Maiorescu se oprește în linie generală pe poziții raționaliste.

O primă constatare care se impune în mod necesar atunci cînd analizăm raționalismul filosofiei maioresciene, este aceea a unității dintre *realitate* și *idee*, dintre *gîndire* și *viață*, modul în care se definește de la început, ca o vocație, caracterul practic al spiritului maiorescian. Unii contemporani au văzut în încercarea lui Maiorescu de a da filosofiei un sens practic expresia influenței pedagogismului herbartian asupra sa. O asemenea influență s-a exercitat; e deci un lucru incontestabil; filosofia herbartiană, rămîne un timp nucleul în jurul căruia se grupează și alte influențe asupra lui Maiorescu. Vom vedea cum, mai tîrziu, el critică psihologia herbartiană, subliniind energic limitele ei mecaniciste, formalismul relaționalismului ei. Dar și în concepția lui Maiorescu din perioada tinereții sale filosofice, ca și la Herbart, noțiunea fundamentală este aceea de *relație*. Raționalismul maiorescian, în proces de constituire, își trage deci seva și din raționalismul herbartian. Vom vedea însă cum categoria relației, în concepția lui Maiorescu, se definește într-un sens mai larg, sub acțiunea altor factori și influențe. În afară de influența pe care a exercitat-o la un moment dat asupra sa antropologismul feuerbachian, determinînd o anumită adîncire a raționalismului său, se impun a fi menționați încă doi factori, de asemenea de mare importanță: romantismul german și evoluționismul filosofic și științific.

Credem că procesul său de formare filosofică, prima etapă a evoluției sale, se încheie odată cu apariția lucrării *Ceva filosofie pe înțelesul tuturor*. De aceea ne vom referi în continuare la cîteva din ideile

Scanned with OKEN Scanner

principale cuprinse în această lucrare. Întîlnim afirmată aici în primul rînd ideea după care obiectul științelor și al filosofiei îl formează *relația*. Relația, spune Maiorescu, repetînd probabil definițiile din teza de doctorat, este „în mijlocul sensibilului marele fapt al nesensibilului; ea este sufletul lumii întregi. Știința care se ocupă cu relațiile pure este filosofia". Știința sublimă, cum va spune în altă parte, filosofia se întinde „pretutindeni unde nu se privesc lucrurile în singularitatea lor, ci unde — cu lăsarea la o parte a particularității membrilor care formează relațiunea — se consideră relațiunea pură a lucrurilor între ele ca atare"[2]. În acest sens, el afirmă că „orice știință are ceva filosofic. Căci știința nu trebuie să considere numai cunoștințele și singularitatea lor, ci ea nu devine știință decît în momentul cînd pune în relațiune aceste cunoștințe între ele și le contopește astfel într-un tot strîns legat, cu alte cuvinte atunci cînd dînsa sistematizează"[3]. Și, în fine, formulînd unul din pricipiile sale teoretice directoare, el îndeamnă filosofia „spre viață nouă, proaspătă; să țesem știința cu realitatea și să o reînviem din fundul întunecos și putred al contemplației abstracte! Iată steagul științei actuale, iată chemarea ei socială. De o asemenea chemare socială trebuie, înainte de toate, să ție socoteală filosofia. Căci din toate relațiunile, cele omenești sînt cele mai înalte, și dacă printre acestea iubirea e relațiunea cea mai perfectă, pentru că e cea mai nobilă, cea mai universală și cea mai puternică, putem susține, făcînd să reiasă acest moment principal, că

---

[2] Titu Maiorescu, *Einiges Philosophische in gemeinfasslicher Form*, Berlin, 1861. Primele două capitole au fost publicate în „Convorbiri literare"", nr. 2, din 1920. Traducătorii au adoptat titlul următor: *Ceva filosofie pe înțelesul tuturor*. Citățm din „Convorbiri", p. 89.

[3] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

filosofia, în înțelesul cuvîntului însuși, e iubire de știință, este, în esența ei, știința iubirii"[4].

Prin urmare, repetăm, din acest text se desprind cîteva concluzii deosebit de importante, definitorii, cu privire la concepția lui Maiorescu asupra filosofiei. În primul rînd, filosofia e știința relației, a ceea ce este viu, a celei mai generale relații, a relației „nesensibile", spre deosebire de relațiile cu care se ocupă științele particulare, relații concrete, imediate, sensibile. O lume fără relații e o lume ininteligibilă, irațională, fără iubire. Afirmarea existenței relațiilor dintre lucruri sau fapte de conștiință constituie deci un aspect esențial pe care se întemeiază raționalismul său, umanismul său. Relaționismul duce la raționalism, la afirmarea valorii abstracte a rațiunii umane. Următoarele trei noțiuni se definesc la Maiorescu pe acest fond abstract, metafizic: raționalitatea, legea științifică și norma practică, precum și sentimentul de iubire și solidaritate umană.

În al doilea rînd, se mai poate desprinde concluzia, care ar putea fi considerată un element definitoriu al direcției *sale de gîndire*, că filosofia trebuie să se sprijine pe „viața nouă, proaspătă", pe realitate, „străvechiul izvor al intuiției", că trebuie părăsită speculația sterilă, iar oamenii de știință trebuie să învingă unilateralitatea unei specializări înguste, fărîmițate. Găsim afirmată aici, pe lîngă realismul amintit, una din cele mai constante idei maioresciene, și anume aceea că filosofia și știința, ca oglindire a relației, înseamnă și iubire de adevăr. Pentru Maiorescu, evident sub influența curentului declanșat în această direcție de către Lessing, nu este atît de importantă cunoașterea, cît dragostea față de cunoaștere.

---

[4] *Ibidem*, p. 88—90.

Scanned with OKEN Scanner

Problema adevărului, lupta pe toate planurile împotriva neadevărului, care la el înseamnă lipsa de simţământ uman autentic, creator, a constituit o temă principală a vieţii lui Maiorescu. Am putea spune, după Rădulescu-Motru, că aceasta a fost o problemă chinuitoare pentru conştiinţa marelui critic. Sînt grăitoare, în acest sens, cuvintele prin care își încheia Maiorescu *Logica*. Mijlocul principal pentru a ne feri de sofisme, spunea el, „este iubirea adevărului în tot timpul, sub toate împrejurările şi pentru toate rezultatele lui. Dar aceasta este o întrebare etico-pedagogică şi nu logică. Însă logica, fiind o ştiinţă, este ca toate ştiinţele, o cercetare a adevărului; prin chiar aceasta ea contribuie indirect la unul din scopurile principale ale oricărei etici şi pedagogii: la respectul adevărului“[5]. Respectul şi iubirea adevărului sînt trăsături ale raţionalismului filosofic. Ele se împletesc în cazul de faţă, formînd un tot unitar cu clasicismul său estetic şi literar, calităţi recunoscute de mult de critica noastră, şi în general necontestate.

Peste acest strat de idei herbartiene, dilatate uneori de viziunea unor romantici, la care face referiri, va veni o influenţă, judecînd lucrurile gradat, feuerbachiană cu rezonanţe destul de adînci. Frămîntările şi scepticismul său găsesc o formulă filosofică mai potrivită în ideile antropologismului feuerbachian. Maiorescu n-a mers însă pînă la un ateism consecvent. El afirmă, ca şi Feuerbach, că Dumnezeu este de esenţă şi de origine antropologică, „proiecţia ideală a aspiraţiilor omeneşti . . . imposibil de înfăptuit

[5] Titu Maiorescu, *Logica*, cu adnotări, note şi un studiu introductiv de I. Brucăr, Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1940, p. 330. În seria *Aforismelor* din 1868 se află şi următoarea afirmaţie: „Toate principiile generale sînt indiferente pentru bine şi rău. Este fals în teorie şi timp pierdut în practică de a discuta despre binele şi răul ideilor generale, şi totul atîrnă de la aplicarea concretă.

Scanned with OKEN Scanner

aici". În continuare afirmă că omul „ia ceea ce e mai de preț în sufletul său, îl așază în altar și-l numește Dumnezeu". Or, concluzie necesară, dacă omul l-a creat pe Dumnezeu, acesta nu trebuie căutat în afara omului, într-o lume transcendentă, ci trebuie căutat în interiorul lui, „ca expresia cea mai pură a esenței sale omenești", „conceptul dumnezeirii nu este decît conceptul umanității"[6]. Ceea ce rămîne după moarte în conștiința generațiilor este contribuția pe care a adus-o insul la sporirea adevărului, frumosului, la progresul umanității și al națiunii din care face parte.

Din aceste considerații antropologice, care încheie o perioadă de frămîntare critică din viața sa, Maiorescu va desprinde ideea, de esență umanistă și raționalistă, a unei morale *laice*, nereligioase, raționale. Întrucît nu există o altă viață, pentru că lipsește nemurirea transcendentă, viața muritoare dobîndește mai mult conținut, mai mult adevăr. Centrul de greutate al existenței, al conștiinței, cade de aici înainte asupra vieții concrete; întreaga muncă de ridicare a omului este o operă de organizare rațională a concretului social, de abnegație.

Este evident că antropologismul acesta este încă abstract, chiar dacă Maiorescu merge uneori pînă la negarea fățișă a lui Dumnezeu, sau, cum va spune

---

[6] Titu Maiorescu, *Einiges Philosophische in gemeinfasslicher Form*, p. 154. Divinitatea e nemuritoare, spune Maiorescu, „pentru că omenirea e nemuritoare, pentru că conceptul trăiește într-o tinerețe eternă, fără bătrînețe, stîlp pe care se poate clădi un loc de refugiu pentru reprezentările noastre ușuratice și trecătoare"". Existența lui Dumnezeu, pe care unii vor să-l înțeleagă ca pe o ființă supranaturală, nu este decît una exclusiv umană". „De aceea nu există persistență după moarte, ci numai viața eternă a adevărului" (Einiges, p. 170, 180). În *Insemnări*, la data de 11 martie 1859, Maioresu, scrie: „am citit cu plăcere frumoasa lucrare a lui L. Feuerbach *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. Parcă ar fi voit să-mi scrie confesiunea mea proprie, așa ne nimerim".

Scanned with OKEN Scanner

el: pînă la „ateism grosolan". Maiorescu a procedat ca și Feuerbach: a redus, explicînd formarea acestei noțiuni, pe Dumnezeu la fundamentul său laic, însă n-a putut arăta care sînt motivele adînci care au făcut și fac ca acest fundament laic, *esența umană*, să se desprindă de sine și să se instituie într-o altă lume, transcendentă. Pînă la urmă destul de timid, el a folosit arma luministă și umanistă a criticii, însă nu și-a dat seama, și nici nu putea ajunge pînă la înțelegerea acestui fapt, că pentru suprimarea acestei forme de alienare spirituală trebuie răsturnată societatea împărțită în clase antagoniste, desființată baza social-economică a religiei. Sau, cum spunea Marx, împrejurarea că fundamentul uman profan se desprinde de sine și se transpune într-o altă lume „nu poate fi explicată decît prin faptul că însuși acest fundament profan trebuie mai întîi înțeles în contradicția lui și apoi revoluționat în practică prin înlăturarea acestei contradicții"[7].

În esență, Maiorescu a rămas pe aceste poziții raționaliste, pe care îl vedem situîndu-se, uneori destul de radical, de la începutul afirmării sale. În orice caz, acest lucru poate fi dedus din opera sa în mod cert. S-a spus că Maiorescu a cedat ulterior, acest entuziasm umanist făcînd loc unei atitudini conservatoare. După cum afirma Tudor Vianu, nu poate fi însă vorba despre o criză mistică de reconvertire, linia atitudinii sale teoretice, filosofice, rămînînd aceeași. E adevărat că Maiorescu a fost de acord la un moment dat cu ideea, în fața căreia opusese rezistență, de a se preda religia în școală, ca fiind, pentru atunci, singurul element spiritual pozitiv, constructiv. Era vorba de școlile din mediul rural.

Trebuie însă să precizăm, completînd imaginea pe care ne-o oferă lucrarea *Ceva filosofie în formă*

---

[7] Marx-Engels, *Opere*, vol. 3, Editura Politică, 1958, p. 6

Scanned with OKEN Scanner

populară, că întîlnim la Maiorescu cîteva aspecte care vin de adîncesc, într-o anumită măsură, atitudinea sa de liberă cugetare raționalistă. De exemplu, în capitolul introductiv al *Logicii*, vorbind despre importanța practică a acestei științe, el arată că folosul ei „rezultă din faptul că ea este o știință și din obiectul special al cercetărilor ei științifice. În privința dintîi, toate științele, și prin urmare și *Logica*, au pentru educațiunea noastră folosul de a arăta *întîmplările lumii supuse la legi constante*, de a da omului încredere în sine, *depărtîndu-ne nesiguranța și superstițiunea* (s.n.) și de a contribui prin obiectele lor impersonale la echilibrarea statornică între gîndiri și simțăminte"[8]. Deci logica, care ne ajută să stabilim adevărul și să înlăturăm eroarea, are și acest efect binefăcător „de a da omului încredere în sine, depărtînd nesiguranța și superstiţiunea".

Abordînd problema judecății, undeva la o notă, Maiorescu, după Kant, pune mult discutata problemă a posibilității judecăților *sintetice*. Cum e posibilă sinteza *necesară* între subiectul „natura sensibilă" și un predicat care să nu fie cuprins în ea? Întrebarea are, desigur, un caracter logic, întrucît, explicit, Maiorescu se referă la raportul de concordanță posibil între subiectul și predicatul unei judecăți[9]. Dar această problemă are, în același timp, și un caracter gnoseologic, asupra căruia vom reveni; implicit, unul ontologic. Ca atare, se pot pune aici succesiv trei întrebări: care este raportul dintre subiectul „natura sensibilă" și un predicat ce nu se găsește în subiect; apoi, care-i raportul dintre obiect,

---

[8] Titu Maiorescu, *Logica*, p. 183. Mai redăm în aceeași ordine de idei, următorul text: Dascălii medievali, spune Maiorescu, „și-au bătut capul cu probleme excentrice despre „nemurirea" sufletului, despre relațiile „dintre Dumnezeu și om", despre facultăți etc.

[9] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

ca lume sensibilă, și subiect; și, în fine, ce raport există între materie și spirit?

La această întrebare, implicată numai, Maiorescu nu va răspunde în cadrul *Logicii;* nici nu era locul potrivit pentru dezvoltarea unei asemenea idei. Totuși, un răspuns edificator găsim în studiul *Din experiență*, răspuns care poartă amprenta unei oarecare influențe venite din partea pozitivismului evoluționist spencerian. Reproducem textul respectiv în toată extensiunea lui fiindcă este edificator, dovedind un anumit avînt speculativ. Puterea creatoare a naturii, spune Maiorescu, „prin nenumărate și nemăsurabile evoluțiuni, a scos din starea primitivă a haosului amorțit formele mișcătoare ale vieții organice. Și înlăuntrul acestei vieți organice, prin cea mai concentrată încordare a lucrării de mii și poate milioane de ani, de-abia s-au putut urca organismele de la mișcarea automatică în plante pînă spre licărirea inteligenței în animale și spre cercul luminos al înțelegerii de sine în om. Cînd pentru întîiași dată s-a deschis ochiul conștiinței în lumea pînă atunci întunecată și neștiutoare, s-a înființat a doua lume — lumea ideilor — peste vechea lume a materiei nereflectate. Dar așa de rafinată a fost această nouă înființare, așa de greu a fost saltul vital peste abisul ce desparte materia de spirit, încît pînă azi numai o îngustă rază de lumină ne-a putut fi deschisă pentru a ne da seama de viața sufletească.

Cum prin această rază îngustă se arată lumea internă, trebuie să cercetăm cu luare-aminte și să însemnăm cu răbdare; poate va veni și epoca mai fericită cînd vom ști cum este această lume și cum trebuie explicată în adînca ei esență și rădăcină. Experiența stăruitoare, dar neprevenită, va rămînea pentru mult timp singura noastră călăuză pe calea întunecată; ea va trebui să ne ferească mai ales de a nu aluneca pe povîrnișul spre care înclină tocmai

Scanned with OKEN Scanner

acea idealitate a inteligenței nou zămislite, adică de a ocupa cu fantome și ficțiuni ale imaginării subiective tot locul gol lăsat acolo unde nu s-a putut forma încă o corespondență între lumea reală și reflectarea ei în idei"[10].

Iată, prin urmare, cuprins în acest text, răspunsul la întrebarea noastră. Rezultă că între cei doi termeni, materie și spirit, ar exista o relație, formal vorbind, de tipul unei judecăți sintetice. Adică spiritul a apărut în urma evoluției cosmice, dar el nu poate, totuși, să fie derivat *mecanic* din materie. De pe această poziție se pare că a combătut Maiorescu materialismul așa-numit vulgar. Însă el a făcut eroarea pe care au săvîrșit-o în această vreme mulți din adversarii materialismului: a redus materialismul în general la cel mecanicist. Evident, și aceste idei, într-un anumit sens, pot fi considerate ca aspecte ale așa-numitei *direcții* de gîndire, ținînd seama de faptul că Maiorescu a manifestat interes și față de pozitivism, și îndeosebi, în ultima perioadă, față de cel englez.

•

Credem că este interesant, pentru a ne face o părere mai întemeiată asupra unei anumite particularități a raționalismului maiorescian, să subliniem interesul pe care l-a manifestat el față de psihologie, precum și concepția pe care a avut-o în legătură cu această știință. Dacă n-a scris un tratat de psihologie, aceasta s-a datorat faptului că nu și-a putut explica, la nivelul de dezvoltare la care se găsea această știință, pasiunile, spune Maiorescu. Cercul de probleme psihologice abordat de Maiorescu este destul de larg: estetică și critică, logică și filologie.

---

[10] Titu Miorescu, *Critice*, Antologie și prefață de Paul Georgescu, Editura pentru literatură și artă, 1966, p. 381.

Scanned with OKEN Scanner

În *Einiges*, el are un capitol anume în care se ocupă de principalele legi psihologice. Este deci interesant faptul cum la Maiorescu metoda logică nu o exclude pe cea psihologică. Psihologia este pentru el o știință, un capitol al cunoașterii, dar și o metodă. Unghiul de vedere psihologic intervine mereu, impus și de un alt aspect al activității sale, anume el apare legat de tendința, paralelă cu aceea a simplificării logice, de-a face adevărurile cît mai intuitive, de a deschide calea principiilor teoretice spre viață. Ea apare, această tendință, legată și de afirmația că ceea ce este important în cunoaștere este iubirea adevărului, unele din studiile sale, sau din paragrafele studiilor sale legate de problema adevărului, avînd caracter mai mult psihologic. Pe de altă parte, în logică el trebuie să se delimiteze de empirismul subiectivist. În felul acesta problema raportului dintre logic și psihologic, dintre acestea și gramatical, se cerea rezolvată. Maiorescu este în cultura noastră, din acest punct de vedere, un logician modern.

Mai există însă și un alt aspect, la care am ținut să ajungem, care-l frămîntă de la început: este vorba, pe lîngă nevoia de a explica personalitatea umană, mecanismele vieții sale psihice, și de problema naturii sufletului. Era perioada cînd bătălia dintre idealism și materialism, dintre știință și religie, se dădea mai ales pe terenul psihologiei. Punctul de vedere științific era susținut și de teoria *psihofizică*, care primise un anumit impuls din partea filosofiilor panteiste și neokantiene. Există în opera lui Maiorescu afirmații mai mult sau mai puțin disparate, de unde rezultă interesul lui față de această teorie, chiar adeziunea la conținutul ei filosofic. Sub influența unui asemenea curent științific vorbește el la un moment dat de fenomenul localizării centrale a reprezentărilor, a noțiunilor. E perioada în care se revine în știință și filosofie, la metoda inductivă,

Scanned with OKEN Scanner

cînd psihologia se tranformă treptat într-o știință experimentală. „Adevărata dezlegare a întrebării despre originea cuvîntului trebuie să o așteptăm de la cercetările psiho-fizice. E probabil că noțiunile avînd o localizare cerebrală deosebită, cer în momentul formării (după mai multe luni de la nașterea copilului) o descărcare aferentă sau centrifugală, pentru care la copiii normali (nu surdo-muți etc), este ereditar mai adaptat aparatul neuro-muscular al vorbirii“[11].

Maiorescu se va delimita deci el însuși de psihologia lui Herbart, într-un mod care ne dezvăluie un aspect important al orientării sale în acest domeniu. Teoria lui Herbart, spunea Maiorescu, „oricît de slabă ar fi în unele părți, are totuși două merite netăgăduite: întîi meritul de a fi dat explicări clare asupra părții curat intelectuale din viața sufletească, și al doilea, meritul poate mai mare de a fi servit de bază psihologică în cercetările fiziologice asupra așa-numitului «suflet», de a fi adică din toate teoriile singura care s-a putut adapta la modelul științelor exacte și s-a putut prin urmare introduce în sfera unor lucrări de la care numai se poate aștepta o adevărată înaintare a cunoștințelor omenești asupra vieții spirituale“. Această psihologie are meritul că a deschis într-o anumită măsură posibilitatea de a înțelege „nemărginita însemnătate a cercetărilor filosofice asupra sufletului“. După Maiorescu, limita ei principală constă în faptul că a derivat sentimentele și năzuințele „numai din relațiunile ideilor, fără vreo influență directă și esențială a sistemului de nervi simpatetici, și aici este tocmai locul unde fiziologia modernă este chemată să împrăștie întunericul psihologiei de pînă acum“[12].

---

[11] Titu Maiorescu, *Logica*, nota de la paragraful 9, p. 194.
[12] Titu Maiorescu, *O psihologie empirică în limba română*, în „Convorbiri literare“, VI, 1881, p. 7.

Scanned with OKEN Scanner

Aceste afirmații ne-ar îndreptăți să vorbim de o concepție materialistă. Nu poate fi totuși vorba pînă la urmă de materialism filosofic, deoarece Maiorescu se contrazice. Dar aceste idei, corelate cu altele, chiar din domeniul esteticii, pun în evidență liniile unei gîndiri raționaliste, animată de spirit științific, pe care l-a extins și în domeniul filologiei. Științele exacte, spune Maiorescu, au făcut din filologi adevărați oameni de știință, iar din filologie un sistem de cercetări exacte, cu aceeași metodă și mai cu seamă cu aceeași siguranță ca și științele naturale[13].

*

Direcția sa de gîndire, spiritul său *metodologic* apare poate mai clar și în altă parte a *Logicii,* ca și în estetica sa. Într-o parte studiază condiția *adevărului,* iar în cealaltă parte condiția *frumosului,* „o idee manifestată în materie sensibilă". Noi ne vom situa în continuare tot în perspectiva teoretică deschisă de *Logică.* Într-una din însemnările sale, de la 31 decembrie 1857, Maiorescu arăta că logica, „această știință așa de interesantă", l-a adus să năzuiască „spre cea mai bună formulare a cugetării, spre o exprimare fără greșeli, scurtă, *adevărată,* spre o ferire de acele cuvinte umflate și goale, pe care tinerii sînt așa de aplecați să le întrebuințeze; ea mi-a insuflat întîi, într-adevăr, iubirea pentru o direcție de gîndire, de care niciodată nu mă voi des-

[13] Titu Maiorescu, *Critice,* vol. 1, ediție îngrijită și tabel cronologic de Domnica Filimon, *Introducerea* de Eugen Todoran, Editura Minerva, 1973, p. 408—409 și 423. O teorie științifică a limbii trebuie să fie, după Maiorescu, *teoretică, logică* și *istorică:* „surprinde, spune el, un fapt constant în toate: metamorfoza neapărată ce suferă cu timpul propășirea". „Nu este mult timp de cînd această metamorfoză a atras atenția filologilor, și studiul istoric al limbii se poate numi o știință esențială modernă".

Scanned with OKEN Scanner

părți". Iar în lucrarea *Despre scrierea limbii românești* afirmă că o metodă „înainte de a fi fonetică sau etimologică sau fonetico-etimologică, trebuie să fie logică"[14].

Să vedem deci unde mai întîlnim în *Logică* acele elemente care aruncă punți de legătură și lumini lămuritoare spre celelalte sectoare ale gîndirii sale: estetică, lingvistică și gîndire socială, și care ne ajută să definim raționalismul său. Evident, dar nu *a priori*, la Maiorescu fiecare sector își are granițele sale precise. De altfel, *principial* gîndirea sa merge în această direcție, și anume în direcția diferențierii, a stabilirii cît mai precise a liniilor despărțitoare dintre diferitele valori. În *Introducere*, ca și în capitolul consacrat teoriei noțiunilor, vom găsi o serie de idei care ne dezvăluie nu numai un raționalism viguros, dar și unele elemente de materialism și de dialectică. În același timp, expunerea problemelor cuprinse în această parte a *Logicii* ne oferă prilejul să corectăm unele afirmații exagerate cu privire, pe de o parte, la formalismul logicii maioresciene și, pe de altă parte, la influența hotărîtoare a pozitivismului asupra sa.

În primul rînd, Maiorescu înlătură acuzația ce se aducea logicii formale că, prin formalismul ei, ar deda mintea la abstracțiuni goale, „lipsite de controlul realității". În ceea ce privește întîmpinarea că regulile logice, fiind numai formale, nu ating adevărul material, „trebuie să considerăm că o gîndire formal justă contribuie foarte des la constatarea erorilor materiale și astfel la aflarea adevărului"[15]. În al doilea rînd, el consideră că noțiunea

---

[14] *Ibidem*, p. 312, 379, 473.

[15] Titu Maiorescu, *Logica*, p. 184. S-a susținut, alături de ideea că *Logica* lui Maiorescu este formalistă, și faptul că ea e de inspirație herbartiană și chiar pozitivistă, că Mill și-a pus puternic amprenta asupra gîndirii lui Maiorescu. M. Florian, remarcabil analist și gînditor, a susținut, și după

Scanned with OKEN Scanner

„cuprinde esența lucrurilor ce s-au prezentat conștiinței noastre". Și „în acest proces de abstracție, noțiunile pierd oarecum materialul senzațiilor și reprezentărilor primite, „devin obiecte curat ale gîndirii". Deci noțiunea abstrage și fixează esența. Conținutul gîndirii omenești constă, după Maiorescu, tocmai în abstragerea și generalizarea însușirilor comune ale lucrurilor, fapt ce-l ajută pe om „să cîștige acea privire peste un cîmp întins de experiențe, ce-l deosebește pe om de toate celelalte ființe ale naturii"[16].

O altă problemă care se pune aici este aceea a raportului dintre limbă și gîndire. Pentru a putea exista, spune Maiorescu, gîndirea trebuie să îmbrace învelișul *natural*, concret al limbii. Noțiunile, „pentru a putea exista deosebite în conștiință, cer neapărat forma sensibilă a cuvintelor și lingvistica modernă este știință fizică și istorică totdeodată"[17]. Or, această legătură între cuvînt și noțiune „explică atîrnarea parțială a proprietăților și varietăților unuia din aceste elemente de proprietățile și varietățile celuilalt". Precum noțiunile „sînt gînduri esențial abstracte, tot așa și cuvintele nu pot însemna decît generalități și, exact vorbind, nu sînt niciodată în stare să exprime individualitatea"[18].

---

el o serie de adversari ai lui Maiorescu, că acest manual e predominant pozitivist. Nu s-a arătat însă un lucru important, pe care chiar Maiorescu îl lămurește, anume că „numai Aristotel este pretutindeni citat, unde compararea formulării moderne cu gîndirea și exprimarea vechiului părinte al logicii mi-a părut neapărată pentru un studiu temeinic al acestei științe" *(Logica,* p. 177). Nu s-a observat că la capitolul „Teoria silogismelor" autorul *Logicii* apelează la Stagirit și că, de pe această poziție, el respinge critica pozitivistă a silogismului; mai precis, respinge punctul de vedere exprimat de J. St. Mill, de empirism în general *(Logica,* p. 240—242).

[16] *Ibidem,* p. 191.

[17] *Ibidem,* p. 193.

[18] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

Prin urmare, în concepţia lui Maiorescu, *noţiunile reflectă realitatea,* adică ceea ce este *comun* şi *esenţial* în realitatea lucrurilor şi fenomenelor. Deci el nu concepe acest proces de constituire a noţiunilor într-un mod formalist. Pe de altă parte, cum am văzut, există o strînsă legătură între noţiune şi cuvînt, acesta din urmă fiind socotit învelişul material al noţiunii. Nu există deci noţiuni pure, esenţe nude, care ar putea fi prinse pe calea unei intuiţii speciale. La el, noţiunea este conţinutul, cuvîntul este forma; conţinutul este întotdeauna determinat. Iată deci că se desprinde, şi din analiza teoriei noţiunii, unul din principiile metodologice fundamentale ale activităţii lui Maiorescu: *raportul dintre fond şi formă,* principiu pe care îl aplică atît la relaţia dintre limbă şi gîndire, cît şi în estetică şi chiar şi în domeniul social-politic.

În fine, un alt aspect important vizează caracterul *istoric* al limbii. Ca şi gîndirea, limba are caracter istoric. Care este însă, după el, cauza schimbărilor care au avut loc în acest domeniu? Această schimbare „provine între altele şi din evoluţia actelor de gîndire, cărora cuvintele le slujesc de veşminte sensibile, adică a noţiunilor". Noţiunile „sînt unul din elementele schimbătoare, după care se schimbă şi cuvintele, ele sînt cele ce se modifică, îşi prefac conţinutul, devin mai abstracte", în funcţie de felul „cum se modifică şi progresul cunoştinţelor omeneşti"[19].

Sîntem, fără îndoială, îndreptăţiţi să ne punem aici întrebarea în legătură cu formalismul logicii lui Maiorescu. În orice caz, din cele arătate mai înainte nu rezultă un asemenea formalism; dimpotrivă, credem că avem de-a face mai curînd cu o concepţie realistă, chiar materialistă şi istorică asupra cunoaşterii umane. Iar dacă putem vorbi totuşi de

---

[19] *Ibidem,* p. 195.

Scanned with OKEN Scanner

un anumit formalism, atunci acest formalism rezultă din altă parte. Astfel, deşi Maiorescu susţine că noţiunile reflectă realitatea, deşi în *Logica* sa întîlnim multe elemente valoroase cu privire la adevăr şi la metodă, totuşi, atunci cînd trece la analiza judecăţilor, a raportului dintre noţiuni, el se încurcă, cedînd uneori în faţa apriorismului kantian. Dacă principiul raţiunii suficiente, afirmă în acest sens Maiorescu, „este fundamentul intelectual al oricărei argumentări, aceasta presupune că în mintea omenească există şi un fundament înnăscut, pe care se întemeiază şi actul judecării, adică stabilirea raportului conştient de concordanţă şi de opoziţiune între noţiuni“[20]. Această infiltraţie aprioristă kantiană aduce, evident, cu sine şi o anumită doză de formalism, care rămîne totuşi la Maiorescu îngrădită pe o suprafaţă limitată. Eminescu a subliniat însă că aceste două tendinţe n-au dovedit centre teoretice de gravitaţie în *Logica* lui Maiorescu.

*

Sînt importante, de asemenea, pentru definirea specificului raţionalismului lui Maiorescu, şi unele idei pe care le-a afirmat el în domeniul esteticii şi criticii literare. În domeniul esteticii, sub influenţa lui Hegel, dar şi a creaţiei artistice concrete clasice şi moderne, şi pe baza unor idei originale, Maiorescu va analiza condiţia *materială* şi *ideală* a artei în general, a poeziei în special. Sub aspect general, adică al principiilor de la care pleacă, el nu aduce nimic nou: arta este idee sensibilizată. Dar altceva este interesant şi oarecum inedit la Maiorescu. În primul rînd, conţinutul pe care îl dă ideii, care nu este totuna cu ideea logică; este vorba de pasiuni. În al doilea rînd, se impune a fi reţinut raportul care există, în estetică, între elementele clasice şi cele

[20] *Ibidem*, p. 273.

Scanned with OKEN Scanner

romantice, afirmarea influenţelor romantice pe fondul clasic, cea ce dă gîndirii sale raţionaliste o anumită supleţe, o anumită lărgime dialectică. Aşa cum arăta Eugen Lovinescu: peste structura clasică a lui Maiorescu s-a altoit şi romantismul, „nu însă în ce avea el tumultuos, iraţional, ci în elementul lui etnic, folcloric, istoric şi de pură ordonanţă estetică“[21]. Într-adevăr, atunci cînd Maiorescu insistă asupra formei pe care o ia sentimentul în poezie, el e un romantic: „ideea sau obiectul exprimat prin poezie este totdeauna un simţămînt sau o pasiune şi niciodată o cugetare exclusiv intelectuală sau care se ţine de tărîmul ştiinţific, fie în teorie, fie în practică“. De acea, „iubirea, ura, tristeţea, bucuria, disperarea, mînia etc. sînt obiecte poetice“[22]. Aceste pasiuni duc la o „încordare extraordinară a înţelegerii“, duc la „mărirea obiectelor şi la perceperea lor în proporţii şi sub culori neobişnuite“ etc.

Acest mod de valorificare a elementului afectiv poate fi considerat o tendinţă estetică neclasică. Elementele de romantism au însă la Maiorescu rădăcini diferite. Una din ele o constituie folclorul, creaţia populară, mai ales poezia; de aici marele său interes pentru tipul de creaţie folclorică[23]. În sensul ace-

---

[21] Vezi *Studiul introductiv* la *Critice*, ediţia 1966.

[22] Titu Maiorescu, *Critice*, vol. 1, p. 34—35.

[23] Subliniind valoarea excepţională a poeziei populare, Maiorescu arată că „ce le distinge întîi în modul cel mai favorabil de celelalte poezii ale literaturii noastre este naivitatea lor, lipsa de orice artificiu, de orice dispoziţie forţată, simţămîntul natural“. „În toate inimile îşi află un răsunet şi la toate devine o proprietate: fapta lui (a creatorului popular, n.n.) devine fapta lor, el însuşi piere necunoscut..., şi de aceea din poezia lui îţi vorbeşte însăşi bucuria, dar nu un individ care suferă, un individ care se bucură. Însă tocmai acesta este semnul adevăratei poezii“. (*Critice. vol.* 1, p. 83, 85). De asemenea, vorbind despre marea valaoare a operei sadoveniene (e vorba de primele sale scrieri), Maiorescu arată că ea ne dezvăluie „un talent original, izvorît din fondul propriu al ţării în care s-a născut“; scrierile lui „sînt manifestarea unui

Scanned with OKEN Scanner

sta, Maiorescu este un continuator al pașoptiștilor. Dar, pe lîngă folclor, pe lîngă influența suferită direct din partea curentelor romantice, credem că pozițiile sale au rădăcini și în propria sa filosofie, în felul particular cum a înțeles el *pasiunea, ideea estetică*. Revenim în felul acesta la una din problemele principale, aceea a explicitării pasiunilor, care găsesc la el o precizie mai mare numai sub forma sentimentului estetic.

În general, pentru Maiorescu omul, sub aspect spiritual, nu este numai inteligență, ci inteligență și pasiune. Am văzut cum cunoașterea adevărului presupune și iubirea lui. Și nu e de asemenea întîmplător faptul că multe din considerațiile sale epistemologice și etice au o coloratură psihologică. În general, antropologismul său a dat dovadă, pe lîngă limite serioase de concepție, și de o anumită suplețe, de o încercare de a se apropia de înțelegerea concretului.

După Maiorescu, omul nu trebuie conceput ca o unitate mecanică, abstractă. În fiecare ins uman, spune el, „sînt cel puțin doi oameni: omul ideilor și omul simțurilor“ [24]. De aceea, omul nu trebuie judecat „numai după ideile ce le exprimă“, ci trebuie „să aștepte ocaziile de a-i constata adevăratele lui simțiri, cel puțin în privințele mai importante“. Atunci cînd se consideră *a priori* o unitate între idei și sentimente, această unitate „o presupunem mai ales în direcția propriului interes al nostru... în sensul dorinței noastre de a fi așa, nu în sensul vreunei realități observate că este așa“[25]. Cu toată această diferență care există între idei și simțiri, „trebuie să fie în ultimă instanță și o adîncă armonie a tuturor manifestărilor unui suflet“, „căci altfel nu ar fi o unitate de organism vital“. Pentru a da

---

talent curat românesc“ (*Critice*, vol. 1, p. 412). În același spirit e privită și poezia lui Eminescu și cea a lui Goga.

[24] Titu Maiorescu, *Critice*, ed. 1966, p. 378.

[25] *Ibidem*, p. 379.

Scanned with OKEN Scanner

observațiilor noastre mai multă siguranță, conchide el, „trebuie să luăm faptul așa cum se prezintă, așa că cele mai disperate împărăcheri între stările intelectuale și între dispozițiile sentimentale se pot produce în același individ . . .“[26].

În același timp, Maiorescu arată că ființa umană nu este *statică*, ceva dat o dată pentru totdeauna; „omul este istoric și nu poate fi static“; formula lui este formulă de mișcare, și nu de „echilibru stabil“[27]. Omul tînăr, conchide el, „nu este, ci devine“[28]. Dar această devenire, o idee romantică, el n-o concepe simplu, ca o desfășurare automată a unui dat inițial. Numai timpul, vîrsta, spune Maiorescu, hotărăște aici, „vîrsta matură, în lungul șir de momente ale vieții sale, ceea ce stă ascuns în el ca dispoziții înnăscute, ca idei cîștigate și ca simțiri predominatoare“[29]. Faptul că viitorul nu este dat *ab initio*, că evoluția individului depinde și de „împrejurările externe“[30], ca și de efortul său, explică pentru Maiorescu de ce „foarte mulți școlari eminenți ajung bărbați mediocri sau mai mult decît atît“[31].

---

[26] *Ibidem*, p. 379.
[27] *Ibidem*, p. 378.
[28] *Ibidem*, p. 377.
[29] *Ibidem*, p. 378.
[30] *Ibidem*.
[31] *Ibidem*, p. 377. Un diamant, spune Maiorescu, „îl poți găsi după zece ani cum l-ai lăsat acum zece ani: diamantul este *anorganic;* un om nu rămîne după un timp oarecare cum l-ai lăsat mai înainte: omul este viață organică“, (*Critice*, ed. 1966, p. 377.) Reluînd această idee într-un alt aforism, el afirmă că omul „trebuie înțeles ca element de evoluție. Întrebarea nu e: Ce este cineva? Întrebarea e *ce devine?* Crește sau dă înapoi?“. Iar în *Critice*, vol. 2, p. 283, spune că „schimbarea e forma obișnuită a sufletului omenesc“. Toate aceste afirmații concordă cu teza, care devine la el principiu metodologic, după care fenomenul lingvistic trebuie analizat atît după criteriul fonetic, logic, cît și istoric.

Scanned with OKEN Scanner

Iată cum introduce Maiorescu *devenirea, istoricitatea* în analiza vieții sufletești a omului. Chiar dacă explicațiile lui rămîn pînă la urmă abstracte, întrucît nu accentuează suficient asupra factorului social, asupra naturii societății în care evoluează individul, nu e mai puțin adevărat că sînt afirmate în cazul de față unele elemente de dialectică, pe care a putut să se sprijine și încercările sale de a depăși mecanicismul, clasicismul.

*

În stilul maiorescian întîlnim notele definitorii ale metodei raționaliste. Ar fi însă prea puțin dacă ne-am limita la această afirmație principială. El operează tot atît de mult pe baza inducției, cît și a deducției. Apare, ca moment cu semnificație metodologică, și ceea ce am văzut că numea el iubirea adevărului, precum și contemplația estetică, afundarea subiectului în condițiile impuse de timp și transcenderea totodată a acestuia. E incontestabil că, pînă la urmă, personalitatea spirituală maioresciană are ceva enigmatic în sine.

Maiorescu, primul mare profesor de filosofie din învățămîntul nostru universitar, a militat pentru *raționalism* filosofic, pentru cultură națională, *originală*. Tot ce e de valoare, spunea el, „trebuie să fie gîndit și săvîrșit în mod *original*". Ideea originalității definește cel mai bine factura raționalismului său, a clasicismului său, definește o anumită linie metodologică, efortul conștient și continuu al aproprierii universalului și necesarului de particular, și invers.

Cugetările lui, sublinia Tudor Vianu, referindu-se în primul rînd la valoarea literară, „dobîndesc totdeauna forma perenă a inscripției sau textului de lege, atît de puțin ne putem sustrage evidenței lor constrîngătoare, înțelesului lor deplin cristalizat, eliminînd orice aproximație, orice umbră sugestivă. Ca la toți marii scriitori români, lucrarea seculară a

Scanned with OKEN Scanner

limbii se concentrează și la el într-un mare salt înainte, încît datul unui singur om pare și de data aceasta a înlocui opera înceată a mai multor generații. Nimeni nu scrisese ca Maiorescu mai înainte și puțini l-au egalat în vigoare, concizie și proprietate a exprimării mai tîrziu. Nu este deci exagerat a spune că, în domeniul său propriu, lucrarea la care a supus graiul nostru nu a fost cu nimic mai prejos decît aceea a lui Eminescu"[32].

[32] Tudor Vianu, *Scriitori români*, vol. 2, p. 75.

Scanned with OKEN Scanner

PERSONALITATE ȘI CULTURĂ LA C. RĂDULESCU-MOTRU

Eseul de față își pune sarcina de a arunca cîteva lumini lămuritoare asupra unora dintre cele mai semnificative și originale poziții ale filosofiei lui Rădulescu-Motru. Și trebuie să spunem de la început că ceea ce ne va reține în mod deosebit atenția va fi *realismul* pe care se sprijină, în toate planurile, gîndirea sa filosofică. Și chiar mai precis: dialectica interioară a acestui realism, înaintarea lui spre anumite poziții care pot fi definite ca expresie a *umanismului* și *raționalismului*. Orientarea discuției în această direcție, către acest sistem de valori, ne ajută, credem, să privim mai în adîncime lucrurile. Deci integrăm opera filosofică și științifică a lui Rădulescu-Motru în mișcarea rațională și umanistă românească din secolul nostru. Acest act spiritual revendicativ se bazează, cum vom încerca să arătăm, pe un anumit conținut al gîndirii sale.

Înainte de a trece la analiza concepției sale filosofice propriu-zise, adică a desfășurării realismului de care vorbeam, să spunem cîteva cuvinte în legătură cu influențele și, totodată, cu unele din sursele filosofiei sale personaliste. E un fapt cunoscut, cum mărturisește de altfel și el, că Rădulescu-Motru a încercat să elaboreze o nouă concepție filosofică pe baze kantiene. Lucrarea *Elemente de metafizică pe baze kantiene* pune în evidență, în mod foarte clar, faptul acesta, Motru fiind convins că *apercepția transcendentală* are la Kant nu numai un sens logic, ci și unul psihologic și că, într-o anumită măsură, ideea

Scanned with OKEN Scanner

posibilității adevărurilor universale și necesare într-o conștiință umană individuală își face loc chiar în interiorul apriorismului kantian. De aceea, putem spune că principalele izvoare filosofice și științifice au fost în cazul său kantianismul și psihologia, ca o nouă știință. Pentru Rădulescu-Motru, la fel ca și pentru alți gînditori contemporani cu începuturile afirmării sale, psihologia avea menirea să joace pentru filosofie rolul pe care l-au avut în epoca modernă științele naturii. Acestea sînt premise fundamentale, la care se adaugă, desigur, un bogat material ideologic și istoric, asupra căruia nu credem că e necesar să mai insistăm, ele fiind îndeobște cunoscute.

Pe lîngă kantianism și psihologie, se mai impune să fie amintit curentul științifico-filosofic energetist, precum și anumite direcții cuprinse în filosofia românească din a doua jumătate a secolului trecut. Vom vedea că Rădulescu-Motru reia, pe un fundament filosofic diferit în bună măsură, și mai larg, o veche problemă, cum ar fi aceea a luptei împotriva formelor fără fond. Poziții ale criticismului maiorescian, ale tradiționalismului eminescian, laturi din evoluționismul materialist-naturalist, trec și în opera lui Motru.

Se înțelege că această influență nu s-a realizat doar în sfera unor idei, ci mai adînc, în planul problemelor, al atitudinii față de lume și viață, față de istoria și cultura națională. Rădulescu-Motru continua și în acest sens linia generației de intelectuali români din a doua jumătate a secolului trecut. Și pentru a da un caracter ceva mai concret acestui mod de a înțelege lucrurile, vom face cîteva referiri la unele pagini din scrierile sale. Iată, de pildă, în *Știință și energie*, lucrare cu orientare practică, este reluată ideea lui Maiorescu după care adevăratul program cultural al „unei politici reale... este scoaterea la iveală și elaborarea acelor idei care într-o anumită

Scanned with OKEN Scanner

ţară şi într-un anumit timp sînt indicate de împrejurările de fapt şi trebuie efectuate în ordinea treptată a urgenţei şi importanţei lor, în timpul apreciabil al generaţiei în care se produc"[1]. Este vizibilă influenţa maioresciană şi în alte direcţii: interesul pentru Kant, o anumită tendinţă criticistă faţă de speculaţia metafizică, unele restricţii pozitiviste puse cunoaşterii; poate chiar interesul deosebit pentru psihologie să se fi datorat tot influenţei maioresciene.

Am vorbit în altă parte, tot în cadrul acestui volum, despre interesul pe care l-a manifestat Rădulescu-Motru faţă de filosofia lui Conta. Am putea spune că, prin evoluţionismul său, Conta este încă o premisă filosofică românească pentru înţelegerea personalismului energic. De altfel, constatăm că şi alţi filosofi din generaţiile următoare au citit cu atenţie opera lui Conta, şi toţi, fie materialişti sau idealişti, i-au recunoscut valoarea. Într-una din ultimele sale lucrări, e vorba de *Timp şi destin*, Motru ne dezvăluie acest interes şi chiar o anumită influenţă suferită din partea filosofiei lui Conta. El consideră că formele vieţii organice, de la care porneşte şi Conta, „au toate natura unor fenomene ondulatorii. Ele sînt toate forme de echilibru, scoase din lanţul determinismului universal, încît îşi păstrează unitatea lor"[2]. Individualităţile organice din întreaga lume, deşi constituite din elemente materiale absolut identice celorlalte elemente materiale din univers „nu urmează totuşi determinismul cauzal al universului material, şi în mijlocul acestui determinism universal îşi au fiecare în parte formele de echilibru, adică unităţile lor înăuntrul cărora curge devenirea lor în anumite limite. Elementul material, cînd este

---

[1] C. Rădulescu-Motru, *Ştiinţă şi energie*, Bucureşti, Editura librăriei Leon Alcalay, nr. 37, f.a., p. 108.

[2] C. Rădulescu-Motru, *Timp şi destin*, Bucureşti, Ed. Casa şcoalelor, 1940, p. 120.

Scanned with OKEN Scanner

în afară de o unitate organică, urmează determinismul cauzal universal: reacţionează şi se transformă după legile acestuia. Cînd fac însă parte dintr-o unitate organică, urmează destinul acestei unităţi; ia parte la tinereţea, la maturitatea şi îmbătrînirea acesteia; reacţionează şi se transformă, ţinînd pasul în care merge viaţa unităţii organice, iar nu pasul în care merge universul"[3]. Interpretare absolut justă, vădind, pe de altă parte, şi efortul lui Motru de a găsi premise istorice pentru distincţia pe care o face în spiritul realismului său între *timp* şi *destin*. E deci incontestabil că şi lectura operei lui Conta i-a sugerat această poziţie filosofică. Am putea spune că influenţa naturalismului ştiinţific şi a materialismului s-a exercitat şi într-o altă direcţie: personalismul energetic ne apare pînă la urmă ca o formă ceva mai timidă a materialismului. El dărîmă nu numai formalismul cultural, ci şi orice transcendentalism. Aceasta este, fără îndoială, o latură importantă a realismului său. În tinereţe, şi nu numai atunci, se confruntase şi Maiorescu cu o asemenea problemă, arătînd prăpastia care există între spiritul critic, raţional, finit, şi credinţa într-o forţă transcendentă, nelimitată, infinită.

Dar Motru ar putea fi considerat maiorescian şi dintr-un alt punct de vedere, mai greu de sesizat la prima privire asupra operei sale. Cea mai rodnică confruntare filosofică a avut-o Motru cu criticismul kantian. În plan general, adică întrucît încerca să împace şi el empirismul cu raţionalismul, Rădulescu-Motru e un discipol kantian, însă este un discipol kantian de la sfîrşitul secolului trecut şi începutul secolului nostru, cînd şi kantianismul, ca şi hegelianismul, fac loc metodei interpretării psihologiste. El respinge raţionalismul apriorist, mai exact respinge apriorismul. După Motru, raţiunea umană

[3] *Ibidem*, p. 15—16.

Scanned with OKEN Scanner

este o parte a conștiinței așa cum conștiința este o parte a vieții, ca verigă în lanțul evolutiv al energiei cosmice. Întrebarea care se ridică aici este următoarea: unde apare posibila influență maioresciană? Ea apare în perspectiva pe care o deschide Maiorescu filosofiei, considerînd-o știință a relației universale nesensibile, ca expresie supremă a căutării și iubirii adevărului. Sau, în alți termeni, filosofia trebuie să fie nu numai cunoaștere, critică, ci și atitudine față de lume și viață, sufletul întregii vieți culturale creatoare.

O influență, demnă de luat în considerare, dacă restrîngem cercul discuției la aspectul ideologic, a exercitat asupra sa și Eminescu. Perioada în care începe Motru să se afirme este dominată, în sfera creației poetice în primul rînd, de eminescianism. Însă Motru preia din opera marelui poet, în primul rînd critica formelor fără fond. Dar tot de la Eminescu a preluat, probabil, și ideea rolului muncii în viața societății românești, idee pe care a fundamentat-o prin energetismul filosofic. Ca și românismul, acestea nu erau propriu-zis niște simple idei, ci idealuri de viață. El va ajunge în afirmarea acestui ideal pînă acolo încît va afirma că în om există atîta realitate cîtă capacitate de muncă. Motru încearcă să dea un sens mai complet noțiunii de activitate; și pe linia aceasta l-a influențat, în domeniul filosofiei culturii, și pe Vianu, cu teoria sa activistă asupra culturii. În opera autorului personalismului energetic, ideea e formulată la început ca principiu al *actualității* fenomenului culturii.

Acum este mai clar ce s-ar putea înțelege prin afirmația că Motru a elaborat o concepție filosofică originală, românească, pe baze kantiene. Între pietrele unghiulare ale acestei filosofii intră deci și anumite date și credințe ale tradiției. Vom vedea că, pînă la urmă, spiritul său critic și constructiv, depășind limitele impuse de un anumit scientism,

Scanned with OKEN Scanner

urcă pe firul istoriei pînă la Șincai sau chiar pînă la mitologia daco-romană. Motru este vădit preocupat, ca și alți gînditori contemporani cu el, de a croi drum pentru afirmarea unei conștiințe filosofice românești.

*

Credem că cea mai importantă problemă pe care o discută Motru în legătură cu filosofia, cu obiectul acesteia, problemă care îl conduce pînă la urmă la o definiție proprie, este aceea în legătură cu raportul dintre filosofie și știință. Filosofia, afirmă el, se dezvoltă în dependență de știință; ea împrumută din știință nu numai cunoștințe, cu ajutorul cărora edifică un anumit punct de vedere, ci chiar și metode. Cea mai bună dovadă că lucrurile stau astfel, că aceasta-i concepția lui, este însăși lucrarea *Personalismul energetic,* unde întîlnim folosite o pluralitate de metode, care deschid unghiuri diferite spre înțelegerea uneia și aceleiași realități care este personalitatea umană. Aceste metode, spune Motru, corelate între ele, se subordonează celei personaliste.

În primul rînd, scopul filosofiei este, în concepția sa, identic cu acela al științei, anume de a lărgi „orizontul conștiinței omenești". E interesant de remarcat faptul că Motru acceptă apariția filosofiei în interiorul științei, sub forma unor puncte de vedere generale la care poate ajunge omul de știință și din care, pînă la urmă, se poate dezvolta o adevărată concepție filosofică unitară. Filosofia, deși e în strînsă legătură cu științele particulare, își are totuși domeniul ei aparte, orizontul ei specific. Răspunzînd și el la întrebarea dacă știința nu va ajunge să exproprieze, prin diferențierea ei, domeniul filosofiei, Motru arată că filosofia, „chiar dacă va fi sărăcită de multe din cestiunile care formează obiectul ei astăzi, totuși vor rămîne pe seama sa problemele care privesc funcțiunea conștiinței însăși". Mai mult chiar: „cu

Scanned with OKEN Scanner

cît științele speciale vor fi mai numeroase și mai bogate în rezultate, cu atît și interesul de a pătrunde mai adînc în rostul funcțiunii din care ele izvorăsc va fi mai mare"[4]. Ar rezulta de aici, și ne limităm doar la aceste cîteva citate, că după Motru rolul filosofiei este în primul rînd de ordin critic, gnoseologic sau, poate mai exact, epistemologic.

Definițiile pe care le dă Motru filosofiei în diferite momente ale afirmării gîndirii sale concordă pînă la urmă cu următoarele două aspecte. În primul rînd, filosofia este chemată să realizeze o unitate superioară a cunoașterii, pentru că mintea omenească „se simte ca o unitate". „Între undele de reacțiune, cu care omul răspunde impresiilor lumii externe, și care constituie perspectivele științelor speciale, există și o undă de reacțiune fundamentală, care este determinată de totalitatea ființei omenești și care constituie punctul de vedere al metafizicii. În această reacțiune totală pătrunde ceva mai mult din eternul omenesc decît în toate celelalte reacțiuni. Ea este gestul supremului interes omenesc; ea dă valoare lucrurilor cu care omul vine în contact. În reacțiunea aceasta totală își găsesc loc și adevărurile științei speciale, dar ea, reacțiunea aceasta, este limita adevărului relativ al tuturor celorlalte științe speciale". Cine a întrezărit această unitate, spune Motru, „a devenit metafizician și pentru totdeauna"[5]. În al doilea rînd, cum de fapt rezultă și din citatul de mai sus, filosofia ca „o undă de reacțiune fundamentală, care este determinată de totalitatea ființei omenești", deci de om, în primul rînd ca ființă morală, „constituie punctul de vedere al metafizicii". În ce măsură funcția critică a filosofiei a limitat — pentru că și acesta este un adevăr — amploarea conținutului acestei definiții, vom încerca

[4] C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică*, 1913, p. 12.
[5] *Ibidem*, p. 16—17.

Scanned with OKEN Scanner

să arătăm în continuare. Constatăm însă și aici aproape o identitate între punctul de vedere susținut de Conta și cel exprimat de Motru. În orice caz, rezultă că și Motru pledează pentru metafizică, ca teorie generală a existenței.

Analizînd din nou, în ultima parte a activității sale, condițiile care determină apariția filosofiei, Rădulescu-Motru aprecia că aceasta, ca fenomen spiritual necesar, este „fructul spontan al acordului ce se încearcă între termenii antinomiilor, ori între tendințele unui conflict sufletesc, aducătoare de neliniști și de vrajbă în sînul societăților omenești. Filosofia este oarecum împăcarea mult așteptată. Ea se produce uneori chiar în vecinătatea locului unde au izbucnit antinomiile intelectuale, sau conflictele sufletești . . . Filosofia răspunde totdeauna unei chemări. Dacă răspunde bine sau rău, aceasta depinde de puterea originalității sale, care este imprevizibilă“[5].

Avem dat în aceste texte conținutul complet al conceptului de filosofie în accepțiunea lui Rădulescu-Motru, precum și cel al conștiinței filosofice. Filosofia este cunoaștere științifică, este critică și sistematizare, dar și expresie a unei anumite atitudini morale. Ea vine să rezolve nu numai antinomii intelectuale, ci și conflicte sufletești mai adînci, care țin de sfera valorilor practice, în primul rînd morale. Această definiție ne poate apărea ca unul din cele mai pozitive rezultate ale depășirii intelectualismului abstract și scientismului. Deși Rădulescu-Motru a întreprins o critică a spiritului filosofic pe care se sprijină logica clasică, de pe poziții pozitivist-empiriste, constatăm că în definirea filosofiei el adoptă punctul de vedere al gîndirii clasice.

---

[6] C. Rădulescu-Motru, *Rolul educativ al filosofiei*, în „Analele Academiei Române“, Memoriile Secțiunii Literare, Seria III. Tom XIII, 1944, p. 7.

Scanned with OKEN Scanner

Este interesant și concludent felul cum vede Motru evoluția problemei antinomiilor intelectuale. El crede că, în esența ei, cultura modernă este antitetică, cum credea și Kant. Ca atare, întreaga istorie a cunoașterii îi apare ca o oscilare continuă între empirism și raționalism. În forma ei ultimă, antinomia apare ca opoziție între logicismul ontologizat și psihologism: o stare de lucruri, spune Motru, care pune în discuție, dacă se continuă, însăși soarta conștiinței umane, a personalității umane. Ontologicul plutește deasupra experienței, a faptelor, ca o entitate întîmplătoare. Acest mod de a vedea lucrurile și-a pus amprenta asupra concepției filosofice și estetice a unora dintre foștii elevi ai lui Rădulescu-Motru, determinînd, uneori, un adevărat curent, o pasiune a antinomiilor și dezlegării acestora. Soluția pe care ne-o oferă Rădulescu-Motru este aceea a personalismului energetic, principiul acestuia constînd în ideea realității materiei și spiritului, a corelației dintre legile acestora la nivelul ființei umane. Motru va reține din energetism, pe care îl critică pentru limitele sale mecaniciste, două aspecte: conceptul de energie, căruia îi va imprima un sens social, uman, practic, și conceptul de lege, adică ceea ce a rezultat din critica determinismului modern, mecanicist. Se întîlnesc aici, în acest moment gnoseologic, cîteva curente ale științei și filosofiei, dominate însă de realismul și de relativismul kantian și postkantian. Principiul echivalenței din știință este asimilat legii corelației din psihologie, chiar din biologie. Acest orizont epistemologic deschidea anumite posibilități pentru fundamentarea punctului de plecare al personalismului energetic.

Istoria filosofiei îi apare lui Rădulescu-Motru la un moment dat ca luptă dintre materialism și personalism. În această luptă, victoria va fi de partea științei. El va reveni însă asupra acestui punct de vedere, arătînd că victoria este de partea materia-

Scanned with OKEN Scanner

lismului, însă a materialismului dialectic. Se înţelege că Motru a renunţat pînă la urmă la această opoziţie. În orice caz, analizînd valoarea epocală a operei lui I.P. Pavlov, şi retractînd totodată unele teze mai vechi sale sale, Motru arăta: „Teoria reflectării a lui V.I. Lenin consideră că realitatea deplină a mediului se reflectă în conştiinţa omului şi că psihicul, conştiinţa, reprezintă un aspect al realităţii. Pavlov a considerat psihicul reflectare subiectivă a realităţii, drept obiect al psihologiei, iar reflexologia a fost părăsită". „Pe baza noii orientări materialist-dialectice şi a adoptării ştiinţei create de I.P. Pavlov, în faţa psihologiei se deschid perspective largi şi clare. Pe această cale, psihologia devine o ştiinţă autentică, o ştiinţă de prevedere. Prevederea îi va da puterea de a fi aplicată întocmai ca ştiinţele fizico-chimice"[7].

*

Am spus mai înainte că realismul este notă definitorie a personalismului energetic. Critica lui Motru este o critică care porneşte de pe poziţii realiste. Am văzut în ce constă realitatea conştiinţei filosofice, acel aspect esenţial, definitoriu al acesteia. Şi de data aceasta găsim şi un fel de analiză în perspectivă istorică a acestei categorii. Am putea spune că atît critica pe care o face el filosofiei abstracte, formaliste, cît şi analiza raportului dintre ştiinţă şi filosofie, îl conduc la anumite concluzii care pun în evidenţă, într-o anumită măsură, esenţa realismului său filosofic.

Motru aprecia că, chiar din antichitatea greacă, printr-o mişcare paralelă de identificare a ontologicului cu logicul, s-a identificat realul cu raţionalul. El va

[7] C. Rădulescu-Motru, *I.P. Pavlov şi problemele metodei experimentale în psihologie*, „Revista de psihologie", 1—2, anul II, ianuarie-august 1956.

Scanned with OKEN Scanner

urmări evoluția acestui proces — care poartă în sine o eroare ce are și rădăcini social-politice — pînă în a doua jumătate a secolului trecut. Dacă la început realul era asimilat, identificat cu logicul, mai tîrziu el este identificat cu alți factori sufletești, alunecîndu-se pe poziții subiectiviste și mistice, antropomorfiste. Sarcina științei, și a filosofiei, este de a desprinde categoria realului de vechea metafizică, de a curăța conștiința filosofică de erorile amintite. Și acest lucru nu se poate face decît pornind de la experiență, de la experiment, de la reașezarea problemelor și discuției pe acest fundament. Experiența, experimentul, are, am putea spune, la Motru, valoarea realității decisive. Realitatea științei se sprijină pe experiență, pe experiment, pe practică. Cunoașterea n-a apărut ca ceva în sine, ci funcția cognitivă a omului este legată, pe de altă parte, de interesele sale, de necesitatea existenței și conservării sale în univers.

Critica pe care o face Motru formalismului, în multiplele forme pe care le găsește în istorie, vădește și influența pragmatismului asupra căutărilor sale. Răspunzînd deci la întrebarea: care este principiul ultim al existenței, ce este, cum ar fi spus anticii, cu adevărat real în lume? el răspunde că *energia*. Motru face o sinteză între personalism și energetism, conducînd uneori cu o adevărată măiestrie firul desfășurării unor implicații cuprinse în premise. Însă e bine să precizăm, sub această formă generală, încercînd să vedem și dacă ipoteza unui hegelianism personalist rezistă, că gîndirea sa nu se mișcă analitic, ci sintetic.

*

Atitudinea filosofică cuprinsă în denumirea de *personalism energetic*, spune Rădulescu-Motru, „este clădită pe unitatea persoanei cu natura materială, fără ca totuși ea să aducă o scoborîre a realului persona-

Scanned with OKEN Scanner

lității omenești". Numai înlănțuind energia persoalității de celelalte energii „am găsit o bază mai sigură pentru înțelegerea atît a persoanei cît și a realului persoanei"[8]. El pune în legătură logică două concepte ale științei moderne, pe cel al *energiei* cu acela al *persoanei* omenești, singura persoană posibilă. Ceea ce este deci important de a fi subliniat este faptul că el va explica conținutul noțiunii de persoană prin cel al noțiunii de energie și nu invers, deși apare afirmația, care ar putea să ne deruteze pentru un moment, că energia cosmică este întregită prin apariția omului. „Energetismul este prin urmare o generalizare a noțiunii de energie, atît pe plan teoretic, cît și pe cel practic. El nu cuprinde în sine mai mult decît cuprinde și noțiunea de energie.

Personalismul energetic cuprinde ceva mai mult. El are pretențiunea de a clarifica mai bine și de a îmbogăți chiar noțiunea energiei, prin noțiunea personalității"[9].

Acesta este unul din fragmentele care ar putea trezi discuții asupra faptului dacă Motru este sau nu adept al spiritualismului. Se știe însă că el repudiază de plano misticismul, și acesta este un merit deosebit al filosofiei sale. Filosof familiarizat cu metodele științelor particulare, el însuși, ca psiholog, om de știință, Rădulescu-Motru, s-a aflat și trebuia să se afle în mod inevitabil, ținînd seama de unele laturi ale gîndirii sale, în fața unei probleme capitale cum este aceea a finalității. Nu a finalității universului, ci a justificării, pe baze realiste, logice, a activității specific umane, care este activitate conștientă cu scop. Pe de altă parte, el este adeptul evoluționismului, iar evoluția, argument de care, e drept, s-a folosit și spiritualismul, teologia,

---

[8] C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, București, 1927, p. 12.

[9] *Ibidem*, p. 244.

Scanned with OKEN Scanner

ne relevă o mișcare necesară ascendentă, cu sens. Finalismul său este imanent, adică nu este un finalism, ci, mai degrabă, o formă timidă a materialismului.

Energia joacă aici rolul unui principiu constructiv al existenței, o presupoziție rațională sau din care se puteau deduce consecințe raționale. Materia și spiritul, corpul și sufletul, unite prin ideea energiei, nu sînt decît forme corelate ale acesteia, atunci cînd este vorba de personalitatea umană, de istoria umană ca atare. Omul, singura ființă rațională, a apărut pe o anumită treaptă de evoluție. Știința modernă ne arată că momentul acestei apariții, ca și apariția vieții pe pămînt, a fost pregătit de o îndelungată și grea evoluție a naturii. Ceea ce trebuie să subliniem în această ordine de idei, în afară de faptul că evoluționismul științific îl ajută să învingă limitele logice ale corelativismului neokantian, criticist, este rolul pe care îl acordă el muncii în procesul de apariție și transformare a omului. Rădulescu-Motru a scris, în vechea filosofie românească, cele mai judicioase pagini pe această temă.

Deși preocupat în mare măsură de această problemă a rolului muncii, din care face o verigă principală în sistemul său personalist, totuși concepția sa rămîne limitată. Lărgind sfera criticii formelor fără fond, a criticii realităților sociale și politice din regimul trecut, Rădulescu-Motru nu și-a dat seama că este necesară, în sens social, eliberarea muncii. El s-a cramponat pînă la urmă de ideea maioresciană și eminesciană după care țărănimea este singura clasă pozitivă în România și că stările de lucruri existente, pe care le demasca, vor putea fi înlăturate numai de către reprezentanții acestei clase.

Lucrarea sa *Personalismul energetic*, prima dintre cărțile în care își elaborează concepția propriu-zisă, dezvoltă un fel de dialectică a personalității umane, unde analiza psihologică se completează cu cea so-

Scanned with OKEN Scanner

ciologică, axiologică. Concluzia spre care îl conduce această investigaţie este aceea a neajunsului culturii contemporane, a crizei în care se afla ea. Această criză constă, după părerea sa, în discordanţa dintre *eu* şi *personalitate*. Uneori armătura personalităţii copleşeşte eul, alteori eul se revarsă amorf, mistic, peste cadrele trasate de raţiune şi civilizaţie. De aici cele două tendinţe opuse, şi la fel de unilaterale, ale culturii contemporane: mecanicismul şi subiectivismul, misticismul. Cum era firesc, Rădulescu-Motru aduce în discuţie falsa antinomie, sau aninomia istoriceşte determinată, dintre cultură şi civilizaţie, criticînd punctul de vedere iraţionalist şi susţinînd ideea rolului pe care îl joacă tehnica şi ştiinţa în dezvoltarea culturii umane. El consideră, lucru absolut just, că spiritualitatea nu-i o realitate sufletească din care trebuie să excludem funcţia raţiunii, ştiinţa şi logica.

*

O altă latură a acestei dialectici a personalismului energetic, latură importantă, care trebuie să ne reţină atenţia, este aceea care abordează problema metodei în ştiinţă şi filosofie. După cum era firesc, Motru a insistat în măsură mai mare asupra ştiinţelor noi psiho-sociale şi istorice. El va dezvălui în mod just limitele vechii psihologii cu orizonturile ei metodologice „abstracte şi individualiste", faptul că această ştiinţă în forma ei veche privea omul, realităţile umane în general, *monadic*, nu în conexiunea sa reală. Noile ştiinţe istorico-psihologice spune Motru, precum şi ştiinţa evoluţionistă a inconştientului, diferenţială, pedagogică, tehnică, criminală, a mediului „caută să studieze ce rămîne afară, sau fusese redat greşit, prin perspectiva îngustă a monadei". Or, domeniul ştiinţelor biologice şi istorice, teoria culturii, pedagogia vocaţiei, chiar şi politica culturală se caracterizează „prin studiul unităţilor organice". Toate obiectele de care se ocupă ştiinţele

Scanned with OKEN Scanner

sînt organisme, adică unităţi constituite din diferite elemente şi funcţii, care concură spre un scop comun", scop ce le transcende metafizic, cînd le privim ca pure individualităţi, dar care devine însă imanent, adică ca propriul lor scop, cînd le integrăm întregului istoriei, adică sensurilor şi valorilor imanente ale întregului din care fac parte. Acestea nu sînt deci unităţi mecanice statice, ci de evoluţie, de dezvoltare, şi anume în sens general teleologic, istoric.

De aici vor decurge, în concepţia lui Motru, cîteva concluzii deosebit de importante. Ştiinţa obiectivă a personalităţii va pune originea personalităţii individuale „în structura psihosferei", adică a umanităţii întregi, iar nu în individul uman izolat, natural. Individul uman, prin activitatea lui, este chemat să desăvîrşească personalitatea, iar structura personalităţii începe cu omenirea. Pentru Motru, umanitatea, ca entitate social-istorică, are o valoare de realitate superioară indivizilor, universalul, întregul — în sensul finalismului amintit, finalism căruia îi conferă, cum se vede, un sens uman determinat — determină partea.

Este depăşit — prin intermediul acestui mod de a pune problema teoretică şi practică — nu numai individualismul, dar şi corelatul său care este obiectivismul. Timpul nostru, conchidea în mod just Motru, luînd ca exemplu concepţia lui Mehring asupra istoriei, „merge aşa de departe cu preferinţa lui pentru metodele externe obiective, încît a ajuns aproape un obicei, astăzi, ca explicaţia personalităţilor istorice să se facă dintr-o perspectivă necunoscută altora . . . Nu este istoric care, pentru explicarea personalităţilor, să nu ia astăzi o perspectivă mai largă, decît perspectiva conştiinţei, în care s-a mişcat persoana pe care vrea s-o explice. Aproape nici un istoric contemporan nu mai recunoaşte motivarea crezută de oamenii trecutului, drept adevărata

Scanned with OKEN Scanner

motivare a faptelor istorice. Toţi, fără excepţie, văd în umbra conştiinţei făptuitorilor din trecut, motive cu mult mai puternice decît acelea ce se perindă la lumina conştiinţei făptuitorilor despre care vorbesc documentele vremii... conştiinţa înclină tot mai mult în favoarea metodelor externe obiective"[10].

Sublinierea rolul determinant al factorului obiectiv în istorie îl apropie pe Motru, într-un moment esenţial al desfăşurării gîndirii sale, de înţelegerea ştiinţifică a realităţii devenirii umane, fiind o dovadă în plus în spiritul ideii după care gîndirea sa este orientată spre obiect, de data aceasta fiind vorba de un obiect independent de conştiinţă, necreat din sine de aceasta.

Prin urmare, situarea la baza explicării universului, a lumii, a unei legi universale, cum este aceea a energiei, ceea ce reprezenta pentru Conta forţa, postularea valorii umanităţii ca *integralitate* şi *finalitate*, concepte prin care Motru va ajunge la ideea de activitate conştientă creatoare, încercînd să-i determine condiţiile ideale, sublinierea valorii deosebite, nu numai în ştiinţă, ci şi în filosofie, a metodelor *externe, obiective* de cercetare, viziune metodologică mult mai largă, mai realistă, care permitea conştiinţei critice să iasă din cercul prea strîmt al subiectivităţii criticiste, idealiste, construirea unei categorii sintetice cum este aceea a *psihosferei*, în care energetismul este trecut de pe terenul reprezentărilor asupra naturii pe acela al explicării esenţei vieţii umane, unde principiul finalităţii este chemat să dezvăluie ceea ce numeşte el ordine umană spirituală, ideală etc., iată tot atîtea dovezi care vin în sprijinul punctului de vedere adoptat în această interpretare.

---

[10] C. Rădulescu-Motru, *Vocaţia, factor hotărîtor în cultura popoarelor*, Bucureşti, 1932, p. 60.

Scanned with OKEN Scanner

După cum am spus mai înainte, punctul de plecare al dialecticii personalismului energetic, înțelegînd aici prin dialectică un proces logic-spiritual de edificare a unei imagini globale asupra lumii și vieții, îl constitue punerea în contact, apropierea, sinteza a două noțiuni: aceea de *personalitate* și cea de *energie*. O noțiune ce ținea de domeniul filosofiei practice și alta care devenise un concept științific. Din aceste două noțiuni originare ale experienței, Motru va construi o categorie nouă, *sintetică*, aceea a personalismului energetic, va schița propriu-zis un nou sistem de gîndire filosofică, pe care autorul său îl consideră o formă a raționalismului contemporan, a neoraționalismului și neoumanismului, cu rădăcini și în realitățile istorice, social-politice, culturale românești. Pledoaria lui Motru pentru ideea unității conștiinței nu trebuie interpretată unilateral, simplist. Pentru că nu este vorba în acest caz despre o pledoarie pentru stările de lucruri existente, ci pentru o viață posibilă mai rațională, mai bună, alta decît cea existentă, pentru progresul și dezvoltarea umanității și a poporului român, căruia îi aparținea.

Conceptul vocației, articulat ca un segment nou pe fondul teoriei evoluționismului personalist, concept care se termină cu schițarea unei morale personaliste, este la baza sa de inspirație kantiană, deși Motru îi caută conținutul și în conștiința obișnuită, populară. Punctul de plecare se află în dublul înțeles pe care l-ar avea la Kant spontaneitatea conștiinței, apercepția transcendentală: un înțeles logic și unul psihologic. Vocația, și în consecință oamenii de vocație, deosebiți, și uneori chiar în opoziție cu tipul profesionistului, nu constituie un fenomen irațional, miraculos. Stă în puterea științei de a stabili vocațiile, de a indica condițiile pentru afirmarea acestora.

Scanned with OKEN Scanner

În sens general, va spune Motru, orice om are vocație, anume vocația de a fi om. Conținutul acestei categorii se raportează la aptitudinile de muncă, la talent și creativitate. Omul de vocație, pe care îl întîlnim mai răspîndit printre aceia care aparțin profesiunilor libere, este un om interior mai bogat, mai liber, un om care se simte bine în activitatea lui productivă. El este disciplinat și novator; prin calitatea muncii sale, societatea face pași hotărîtori pe calea progresului. Vocația este, cum spune Motru, un factor de cultură.

Există și vocații naționale, în sens de idealuri culturale, spirituale. Trebuie să spunem de la început că Motru este dușman al naționalismului și rasismului. Definind românismul ca ideal cultural, spiritual, el critică diferitele forme ale rasismului și în primul rînd fascismul. Realitatea românească stă în genul original de activitate prin care sufletul românesc este chemat să-și întrețină cultura, căci atîta realitate are sufletul unui popor cîtă cultură are în el, consideră Motru. Realitatea fiecărui popor „stă în aceea ce leagă în mod permanent viața poporului cu viața omenirii întregi, stă în consolidarea originalității poporului în domeniul spiritual al culturii"[11].

Există anumite aspecte ale gîndirii lui Motru care, în general, au fost trecute cu vederea. Este cunoscută teza sa, mai exact critica pe care a făcut-o el, între alte forme goale de conținut, și politicianismului. Unii interpreți au fost tentați să vadă în această critică o poziție conservatoare, îndreptată împotriva ideologiei noastre moderne. La noi, spune Motru, politica apuseană, care a stimulat peste tot creația culturală, s-a transformat în politicianism. „Pe cîmpul economic — spune el — trecînd în revistă rezultatele, individualismul apusean, în loc

[11] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

de a deștepta spiritul capitalismului întreprinzător, a deșteptat poftele de prădare a avutului public. Niciunde, ca în România, individualismul n-a creat mai mulți indivizi lacomi și mai puține vocații individuale. Conștiinciozitatea, perseverența în muncă, aprecierea timpului, toate aceste însușiri pe care le admirăm la oamenii de vocație în Apus, nu s-au revărsat și asupra muncii românești. Europenizarea a adus după sine la noi o industrie parazitară, un comerț bancar putred, o agricultură care ocolește munca pămîntului și trăiește din expediente; a fabricat indivizi români plini de pofte și planuri fantastice, pe care-i întîlnim la fiece pas, așa de numeroși că ei au ajuns să împiedice mersul vieții normale, dar n-a fabricat decît rar indivizi români productivi și statornici la muncă, indivizi care să răspundă unor opere durabile"[12]. Trebuie continuată critica și totodată reluat procesul început de marii bărbați de la jumătatea secolului trecut, proces abandonat în mare parte, pentru că, conchide Motru, spiritul individualist apusean „nu este totuna cu capriciul individualist". „Nu egoismul indivizilor. ci vocația indivizilor stă la baza culturii apusene". În orice caz, continuă Motru, enigma românească în viitor „va avea o altă soluție decît aceea de a reveni la trecut. Revenirea la trecut n-a fost, undeva în lume, cu putință. Ea, oriunde s-a produs, s-a dovedit totdeauna ca un simplu pretext, pentru a ascunde planuri individuale"[13].

La toate aceste întrebări neliniștitoare, pe care și le punea un filosof ca Rădulescu-Motru, personalitate științifică și filosofică marcantă, le-a dat răspuns poporul român însuși, condus de partidul clasei muncitoare, în frunte cu cele mai adevărate și strălucite vocații umaniste ale sale. Tot ce a fost

---

[12] C. Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc. Comunitate de origine, limbă și destin*, 1942, p. 117.

[13] C. Rădulescu-Motru, *Vocația* ... p. 86.

Scanned with OKEN Scanner

înaintat în trecut, toţi germenii de viaţă morală adevărată şi-au găsit şi îşi găsesc desfăşurarea şi împlinirea în condiţiile societăţii noastre socialiste, pe fundamentul de granit al politicii partidului nostru. Plăgile sociale, materiale şi morale ale trecutului capitalist — nedezvoltarea economică şi culturală, subalimentaţia, analfabetismul şi misticismul, scepticismul şi fenomenul cronic al ratării valorilor creatoare naţionale — ţin de domeniul absolut al trecutului. Dezvoltîndu-se ca naţiune socialistă, independentă şi suverană, poporul nostru participă tot mai mult, în ritmuri superioare, la schimbul de valori internaţionale, universalismul culturii fiind asigurat prin însăşi concepţia noastră despre lume şi viaţă, în care patosul umanist se împleteşte indestructibil, se indentifică dialectic, cu patosul naţional, cu dragostea faţă de patria socialistă.

Am văzut că întreaga frămîntare a conştiinţei acestui gînditor, care a fost o prezenţă remarcabilă, de seamă în cultura românească încă de la începutul secolului, se mişcă, pe planul filosofiei teoretice, în jurul ideii caracterului antitetic al culturii burgheze contemporane, a crizei adînci a acesteia. Căutarea unui orizont nou şi fixarea lui într-o teorie ca cea analizată asupra personalităţii ne relevă o necesitate istorică, aceea a dezlegării problemei personalităţii umane. Personalismul energetic, pe care autorul său l-a caracterizat ca un raţionalism pus la punct cu cele mai noi date ale ştiinţelor, este pe de altă parte, şi prima formă închegată a personalismului filosofic european.

Scanned with OKEN Scanner

RAȚIONALISMUL FILOSOFIC LA MIRCEA FLORIAN

În prezentul eseu nu intenționăm să facem o expunere amănunțită a concepției filosofice promovate de acest gînditor. Vom încerca să schițăm doar cîteva linii de orientare, relevînd pilonii de bază ai acestei „reconstrucții". De aceea, vom lăsa la o parte, pe cît va fi cu putință, prodigioasa sa activitate desfășurată în domeniul istoriei filosofiei. Un lucru se cere precizat totuși, în legătură cu acest sector: M. Florian a întreprins, în limitele unei concepții nemarxiste, una din cele mai pătrunzătoare analize a filosofiei idealiste contemporane, în special a subiectivismului. Logician subtil, dublat de un spirit de mare erudiție, el a detașat, pe baza unei remarcabile opere critice, directivele unei noi reconstrucții filosofice. Și dacă opera sa nu excelează totdeauna prin eleganța expresiei, ea se impune însă prin conținut, prin probitate științifică.

E un fapt deja recunoscut că M. Florian se încadrează, cu fizionomia sa particulară de gînditor, în ceea ce putem numi *curentul raționalist* în filosofia românească din perioada interbelică. Trebuie să subliniem, cum am arătat și cu altă ocazie, că e vorba de un raționalism aparte, un raționalism nemarxist, *sintetic*, *„concret"*, *„dialectic"* sau *„reformat"*, cum spunea profesorul N. Bagdasar. În orice caz, un raționalism care se opune, în egală măsură, atît ira-

Scanned with OKEN Scanner

ționalismului cît și raționalismului abstract, mecanicist din secolele trecute; sau un *realism ontologic*[1].

El nu poate fi însă identificat nici cu așa-numitul *neoraționalism*. Dacă acesta din urmă se limitează, în genere, la domeniul epistemologiei, raționalismul românesc din această perioadă se distinge prin încercarea de a îmbrățișa, într-o viziune cît mai largă, toate sectoarele cugetării filosofice. Am putea spune că acesta este un raționalism cu înclinație constantă spre antropologie, un *raționalism antropologic*. Într-un anume sens el se identifică cu *umanismul*, ca atitudine generală de viață și ca stil de gîndire. Rațiunea este una și cea mai importantă dintre puterile sufletești ale omului pe care le cultivă și le-a cultivat mereu umanismul.

De aceea, nu există umanism autentic care să nu afirme, într-o formă sau alta, și valoarea de cunoaștere, principial nelimitată, a rațiunii omenești, să nu afirme deci raționalismul. Umanismul și raționalismul românesc din perioada amintită, ca și din alte etape istorice, sînt fenomene spirituale *consubstanțiale*. Umanismul a întărit sub raportul mobilității și comprehensiunii pozițiile raționalismului. Numai așa se explică faptul că, privit în mare, acest raționalism *nu elimină concretul*, din contră, face eforturi pentru a-l înțelege pe toate planurile de gîndire. Ca atare, fără să depășească limitele unei gîndiri nemarxiste, raționalismul la care ne referim aici e deschis concretului, manifestă o anumită suplețe. Într-o altă lucrare am avansat teza că raționalismul filosofic românesc se împletește, în momentele sale de plenitudine, cu *istorismul*. Cu alte cuvinte, acestui raționalism nu i-a lipsit sentimentul

[1] M. Florian, *Scrieri alese;* Nicolae Gogoneață, *Studiu introductiv* la M. Florian, *Scrieri alese*, Ed. Academiei, 1968, p. 15.

Scanned with OKEN Scanner

timpului, al neîncetatei deveniri, ca și ideea continuității și *unicității* momentelor succesiunii istorice.

*

După M. Florian, una din prejudecățile care s-au furișat la temelia filosofiei moderne și contemporane, ruinînd-o, a fost aceea a „conținutului de conștiință". E vorba de teza, de proveniență kantiană, după care ceva există cu adevărat numai în măsura în care intră în relație cu subiectul cunoscător, întrucît există pentru un subiect. Afirmație încărcată de consecințe negative, pe care unii dintre neokantieni, cum ar fi, de pildă, H. Rickert, au încercat să le evite prin diferite construcții ce s-au dovedit fragile, uneori pur verbale. Una din aceste construcții, poate cea mai naivă, este acea a „coordonării principiale"[2].

Pornind de la teza amintită, M. Florian, el însuși format la școala așa-numitului *realism critic* neokantian, va opera o schimbare în termenii problemei, schimbare ce se va dovedi echivalentă cu o adîncă răsturnare de perspectivă. Există, ne spune el, *ceva* care să nu fie dat de o conștiință sau pentru o conștiință — un dat în genere, de sine stătător. Acesta este existența ca atare, privită în sine, pe care M. Florian o situează dincolo de relația epistemologică obiect-subiect, real-ireal.

Cu această afirmație începe, în fapt, cea ce M. Florian a numit *reconstrucție filosofică*. El a reabilitat, într-un mod personal, filosofia ca metafizică, ca teorie a existenței, adică *ontologia*. Așa cum filosofia, spune Florian, „n-a murit după căderea metafizicii, ci mai degrabă s-a întărit, tot așa și puterile ei vor spori cînd teoria cunoștinței va înceta de a mai fi «știința filosofică» de bază. Disciplina care îi va lua locul, desigur că nu va învia din morți ceea

[2] M. Florian, *Existență și cunoaștere*, București, 1939.

ce teoria cunoștinței a doborît, ci mai degrabă va asigura vechile cuceriri și va face și altele noi. Această disciplină va fi singura vrednică de a fi desemnată ca știință fundamentală. Punctul ei de reazem, a cărei certitudine trebuie să dezarmeze orice îndoială, nu poate fi decît *datul în genere*, pentru cuvîntul unic că acesta cuprinde un minim de supoziții ce înfruntă orice îndoială. Cel puțin ca punct de plecare, datul în genere poate fi recunoscut de fiecare, chiar dacă aceasta este atît de ostil demonului exactității"[3].

În fond, avem de-a face aici deocamdată numai cu o abstracție, însă cu una din acele abstracții *raționale* prin consecințele ei. Datul ca atare, pivot al „reconstrucției" pe care ne-o propune acest gînditor, este existența fără nici o altă determinație, dar și eliberată de orice fel de „supoziție" subiectivistă. Pe lîngă faptul că asigură un maximum de generalitate, datul ar mai avea și calitatea de a fi „neutral„ fiind tot ce poate fi mai general în „real" și „ireal"[4].

Trebuie însă precizat de pe acum faptul că, la M. Florian, afirmația privind caracterul *general, neutral* și *vag* al datului are numai o valoare *tranzitorie*, relativă, am putea spune chiar metodologică. E un moment, o treaptă spre altceva. Că înțelesul datului, spune el, e la început vag „nu văd în aceasta vreo scădere. Provizoriu, e și trebuie să fie vag, în scopul lăudabil al stabilirii unui teren filosofic neutral; dar nu rămîne vag, ci dimpotrivă, e treptat *specificat, analizat*, în sfîrșit, *clarificat* pînă la cel din urmă aspect"[5].

M. Florian n-a imprimat o formă pe deplin sistematică concepției sale. Totuși, din suita de studii

---

[3] M. Florian, *Reconstrucție filosofică*, Casa școalelor, București, 1944, p. 76 și *Cunoaștere și existență*, București, 1939, p. 13.

[4] M. Florian, *Reconstrucție filosofică*, p. 76.

[5] *Ibidem*, p. 77.

Scanned with OKEN Scanner

cuprinse în volumul *Reconstrucție filosofică*, ca și din alte scrieri, rezultă o imagine destul de unitară, unde planurile și problemele se leagă în mod necesar unele de altele. Dincolo de numeroase reveniri, se poate întrevedea, cu relativă ușurință, linia unei gîndiri care înaintează progresiv de la abstract la concret, de la nedeterminat la determinat. Ideile sale, toate dezvoltările lor, sînt dispuse oarecum *concentric* în jurul cîtorva concepte fundamentale, asupra cărora ne vom opri în cele ce urmează. Caracteristica principală o constituie însă raționalismul și, în limite determinate, *dialectica*. Apar și elemente de materialism, dar acest materialism e afirmat mai mult *implicit* și *inconștient*. De altfel, M. Florian se ferește să folosească termenul de materialism; el se consideră reprezentant al *realismului*, pe care, de cîteva ori, nu ezită să-l opună chiar și materialismului. În orice caz, din afirmația că există ceva dincolo de relația epistemologică, o existență de sine stătătoare, nu derivă imediat, nemijlocit, o concepție materialistă.

O problemă deosebit de importantă, pe care M. Florian o desprinde din analiza obiectului filosofiei, este aceea a raportului dintre filosofie și știință. Obiectul filosofiei îl formează, cum am văzut, „tot ceea ce este mai general", „tot ceea ce în cunoștința noastră are summum de generalitate", „generalitatea în dat"[5]. În raport cu filosofia, științele speciale studiază „datul particular". Unitatea reală dintre datul general și cel particular este, pentru M. Florian, temeiul obiectiv al unității dintre știință și filosofie. Deși domenii autonome ale cunoașterii, filosofia și știința „sînt solidare tocmai fiindcă sînt separate; ele nu se pot ignora reciproc". Ele se întîlnesc „fiind-

[6] *Ibidem.*

că taie același tunel din direcții convergente: generalitate mai mare în filosofie, mai mică în știință"[7].

Prin urmare, în concepția lui M. Florian nu există contradicție între știință și filosofie; aceasta din urmă este și ea tot o știință. El respinge teza intuiționistă și, în general, iraționalistă, care susține că știința ca atare și rațiunea au o valoare redusă, *utilitară*, că pe datele furnizate de ele nu s-ar putea construi un ideal superior de viață și cultură. Știința s-ar sprijini pe rațiune, filosofia pe intuiție; rațiunea n-ar avea valoare filosofică și morală. Ea s-ar mișca doar pe planul „logicii solidelor", adică al cantitativului, lăsînd la o parte diversul, calitativul. Meritul lui M. Florian constă în faptul de a arăta că, *principial*, întreaga existență este inteligibilă, adică poate fi conceptualizată.

În același timp, M. Florian, cu un remarcabil simț al paradoxului și antinomiilor, îndreaptă tăișul criticii sale și împotriva scientismului[8], a pozitivismului și neopozitivismului. El respinge, din multiple unghiuri de vedere, tentativa de a dizolva filosofia în știință, precum și de a considera filosofia ca un joc gratuit de abstracțiuni. Naivitatea *scientismului* se sfîrșește, pînă la urmă, într-un fel de scepticism față de filosofie.

Specialistul, observă în mod just M. Florian, foarte prudent în domeniul său bine limitat, „pătrunde cu temeritate de necrezut în domeniul filosofiei, animat de ascunsa convingere că în filosofie se poate afirma orice, ca și cum opera de mii de ani a filosofiei, cel puțin în ceea ce privește laborioasele rezultate critice, n-ar fi vrednică de nici o considerație"[9]. Or, dacă în filosofie totul este îngăduit, „atunci omul de știință se simte îndrituit *a crede* că acele componente generalisime sau filosofice ale științei sale sînt «arbi-

---

[7] *Ibidem*, p. 82, 83.
[8] *Ibidem*, p. 82.
[9] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

trare», «convenționale»..."[10] Științele speciale, ne spune M. Florian, „se află pe același plan; filosofia stă pe un plan mai înalt, fără ca această poziție superioară să închidă — în sensul arătat de iraționaliști — o valorificare mai mare de adevăr"[11]. O fuziune completă între știință și filosofie „nu e nici posibilă, nici de dorit; însă o uniune personală între «specialist» și «filosof» nu e numai cu putință, dar e și de dorit"[12].

Avem deci suficiente elemente pentru a conchide acum că, în analiza raportului dintre filosofie și știință M. Florian se situează, în principiu, pe poziții înaintate, dialectice. Demnă de remarcat este la el ideea că filosofia e știință, că rațiunea poate să pătrundă existența în resorturile ei cele mai intime. Reproșul pe care i l-am putea face este că nu a analizat, în toată complexitatea ei, funcția metodologică a filosofiei, raporturile adînci dintre cele două planuri ale cunoașterii, deși a așezat problema pe un teren real, deschizînd perspectiva unei rezolvări științifice.

Pe de altă parte, ne mai apare aici în mod clar încă un aspect esențial: raționalismul lui M. Florian nu s-a constituit doar printr-o simplă reacție față de iraționalism și mecanicism. El își are rădăcini adînc înfipte chiar în știință; este o încercare de a degaja unele implicații din știința contemporană. Pentru acest motiv nu se poate reduce raționalismul său la *antiiraționalism* sau la *antimecanicism*. Acestea sînt la el numai două planuri complementare, situate în

---

[10] *Ibidem*, p. 83.
[11] *Ibidem*, p. 80.
[12] „Filosofia și știința au crescut laolaltă, și de aceea primejdia ca știința să domine și să înăbușe filosofia e mult mai mică, fără a fi cu totul inexistentă, cum se întîlnește în ceea ce s-a numit *scientism* sau reducerea filosofiei la una sau mai multe științe, mai ales la științele care se bucură de un deosebit răsunet într-un moment dat" (vezi *Scrieri alese*, București, 1968, p. 151).

Scanned with OKEN Scanner

prelungirea unui nucleu *pozitiv, afirmativ, constructiv*. Cu alte cuvinte, antiiraționalismul și antimecanicismul sînt laturi de o valoare funcțională. Și ceea ce este valabil pentru M. Florian credem că se impune a fi reținut, într-o măsură sau alta, și pentru ceilalți gînditori români, care fac parte din același larg și diferențiat curent de gîndire filosofică.

*

Un alt concept de bază al filosofiei lui M. Florian este cel de *experiență*, ca punct de pornire atît pentru știință, cît și pentru filosofie. În *Prefața* la *Reconstrucție filosofică*, el afirmă: „Titlul complet, așa cum a fost gîndit de noi, dezvăluie mai lămurit și mai cinstit, decît presupunerea tehnică, ideea pivotantă a întregii lucrări: experiența ca principiu de reconstrucție filosofică"[13]. De aceea, pentru el „filosofia are ca punct de plecare *experiența*, respectul faptului. Nu fiindcă așa dorește cineva, ci fiindcă ea nu poate avea altul. Acest punct inițial e dar necesar și de neocolit"[14]. În primul rînd, categoria de experiență este luată de M. Florian într-o accepțiune foarte largă. Fundamentul reconstrucției, spune gînditorul nostru, „l-am găsit în experiență, însă într-o experiență care a reușit să se despartă de concepția tradițională a acesteia, tocmai pentru ca ea să fie mai din plin decît pînă acum ceea ce trebuie să fie în fapt. Experiența, prin firea ei, nu e mărginită la lumea sensibilă, ci e deschisă la toate chemările lumii, fiind gata să cuprindă în sine nu numai gîndirea, rațiunea sau știința, dar și viața cu toate fețele ei: morală, artă, religie"[15]. În alte cîteva lucrări, dintre care amintim *Metafizica și arta*, M. Florian a încercat să extindă conceptul său de dat neutral și ex-

[13] M. Florian, *Reconstrucție filosofică, Prefața.*
[14] *Ibidem*, p. 172.
[15] *Ibidem*, p. 3.

Scanned with OKEN Scanner

perienţă, cu rezultate inegale, şi în alte sfere ale creaţiei spirituale: artă, religie[16] şi chiar morală.

Avînd un conţinut, un sens aşa de larg, experienţa acoperă *întreaga suprafaţă a datului*, adică, cum spunea M. Florian, atît „realul", cît şi „irealul". De aceea, o filosofie a datului este, în acelaşi timp, şi o filosofie a experienţei, a concretului. Reforma conceptului de experienţă, mai bine zis revenirea la noţiunea de experienţă aşa cum o întîlnim în ştiinţă, înseamnă o revizuire şi o precizare a datului. Experienţa este datul *determinat, concretizat*, după cum actul cunoaşterii este datul clarificat. Or, de-abia de aici înainte încep să-şi facă loc, într-o formă ceva mai clară, mai explicită, ceea ce am putea numi elemente de materialism în gîndirea lui M. Florian.

În al doilea rînd, experienţa „se înfăţişează ca o împletire inseparabilă, ca o solidaritate intimă a individualului şi universalului, a multiplului şi unităţii"[17]. Sesizînd tendinţa spre dialectică a gîndirii ştiinţifice contemporane, M. Florian înţelege experienţa, concretul, ca o sinteză obiectivă, vie, de determinaţii contrare. Sau universalul, afirmă el, „este imanent experienţei şi atunci putem explica ordinea din lucruri, sau nu e în lucruri şi-l impunem dinafară.

---

[16] În ce priveşte concepţia lui M. Florian despre raportul dintre filosofie şi religie, trebuie spus că el nu merge pînă la promovarea unui ateism filosofic explicit, ci propune o atitudine neutrală faţă de religie: „filosofia nu e obligată nici să ruineze, nici să satisfacă cu orice preţ postulatele religiozităţii; ca atare, ea nu are nici prejudecăţi religioase, nici prejudecăţi antireligioase. Filosofia, prin structura ei, spune el după Riehl, nu e nici ateistă, nici teistă. Pe scurt, conchide în spiritul raţionalismului său, scopul filosofiei nu e justificarea sau negarea religiei, ci căutarea adevărului". (*Antinomiile credinţei. Religie şi filosofie*, 1936, p. 153).

Vezi şi studiul lui Al. Posescu *Tendinţe şi poziţii ateiste*, în *Curente şi orientări în istoria filosofiei româneşti*, Buc., 1967, în care autorul urmăreşte această temă la mai mulţi gînditori români.

[17] M. Florian, *Reconstrucţie filosofică*, p. 188.

Scanned with OKEN Scanner

Iar dacă îl impunem, lucrurile nu sînt obligate să asculte de el. Deci ordinea universală preexistă în realitate, nu e adusă din afară, nu e a priori"[18]. „Lumea nu e o desfășurare în linie dreaptă a unor principii simple, nu e o axiomă de coborîre de la universal la particular"[19].

Pentru M. Florian, adesea în spiritul unei gîndiri autentic dialectice, individualul cuprinde și depășește, prin bogăția și vivacitatea sa, universalul. Cu toate acestea nu se poate trece cu vederea următoarea tendință, nu mai puțin reală, a operei sale: epistemologia pe care o elaborează M. Florian pare să se fi sprijinit mai ales pe concluziile ce se degajau din științele naturii, din matematică și, evident, dintr-o anumită filosofie. Dacă ținem seama de acest fapt, atunci devine oarecum explicabil interesul ceva mai redus pe care l-a arătat față de unele sectoare ale filosofiei — legate mai direct de concretul uman. De aici nu se poate desprinde însă concluzia că M. Florian s-a păstrat în limitele raționalismului clasic, mecanicist. El a depășit, pe toate planurile pe care le-a atins, această formă istorică a gîndirii raționaliste. Din întreaga noastră expunere rezultă, credem, că raționalismul filosofic promovat de M. Florian e mai concret, mult mai elastic și mai dinamic. De aceea, observația pe care am făcut-o mai sus vizează numai o tendință, mai bine zis o nuanță a raționalismului său. Ea este principial limitată de conștiința gînditorului că filosofia își va trage seva din întreaga experiență, și nu numai din „experiența științifică".

Iată deci cum este structurat datul, adică existența. Numai pe această temelie este posibilă, pentru acest filosof român, înlăturarea celor două prejudecăți kantiene ruinătoare: „conținutul de conștiință" și

[18] *Ibidem*, p. 350.
[19] *Ibidem*, p. 12.

Scanned with OKEN Scanner

„caracterul creator al conștiinței". În același timp, conceptul de experiență, cum l-a înțeles M. Florian, fundamentează, de data aceasta mult mai puternic, și unitatea dintre filosofie și știință. Dacă mai înainte această unitate, fiind legată numai de raportul dintre datul general și cel particular, nu ne apărea destul de concretă, acum ea a căpătat mai multă consistență, mai multă forță de convingere. Obiectul științei, filosofiei, al întregii activități spirituale, îl formează experiența; putem spune, realitatea obiectivă. Chiar și atunci cînd se crede că am părăsit experiența, arată M. Florian, „noi continuăm a respira în atmosfera ei. Ca și destinul stoic, experiența îl duce pe cel ce consimte și îl tîrăște pe cel ce rezistă. Și pe înălțimi, ca și în adîncimi, răsună același glas"[20].

Înaintînd din verigă în verigă, M. Florian a înfăptuit ceea ce am văzut că promitea: o *determinare* a datului după ce l-a despuiat, mai întîi, de orice însușire, reducîndu-l la simplul fapt de existență. Aceasta este latura *ontologică* a concepției lui M. Florian, originală și valoroasă în multe privințe. Trebuie însă să arătăm că, deși mare logician și tot atît de mare erudit, autorul *Reconstrucției* n-a beneficiat în aceeași măsură și de ceea ce am putea numi *imaginație filosofică*. Prin această observație nu scădem cu nimic, se înțelege, valoarea intrinsecă a gîndirii sale. Îndemnul ca filosofia să se supună obiectului, la fel ca și știința, e un fapt istorico-filosofic cu repercusiuni dintre cele mai valoroase.

Dacă ar trebui să ne explicăm totuși această inegalitate, n-am putea s-o facem decît în mod cu totul ipotetic. Poate că frecventarea asiduă a așa-numitului *realism critic neokantian* să-i mai fi diminuat avîntul constructiv. Poate să fie doar expresia unui coeficient, ireductibil, de subiectivitate. Nu este, de asemenea, exclus nici faptul că în mod voit M. Flo-

[20] *Ibidem*, p. 74.

Scanned with OKEN Scanner

rian să se fi angajat, cu precădere, într-o operă de curățire a terenului, pentru a face loc unei direcții filosofice bazate pe experiență, de a înlocui simulacrul cu gîndirea robustă. Și-au spus aici cuvîntul, de data aceasta în mod sigur, și pozițiile metafizice, pe care n-a reușit să le învingă complet.

Un lucru ni se pare cert, în afara oricărei discuții: în persoana acestui gînditor întîlnim o conștiință onestă și responsabilă. Unul din acei gînditori care au făcut o educație istorico-filosofică solidă tinerelor generații, a obișnuit tineretul, cititorul în general, cu dialectica conceptelor, cu demontarea sistemelor filosofice și cu critica lor pe coordonate metodologice solide. Ca istoric al filosofiei, M. Florian nu are nimic comun cu istorismul plat, mărunt, care e incapabil să deschidă perspective filosofice mobilizatoare, creatoare. El a înțeles istoria filosofiei nu ca un scop în sine, ci ca o cale care ne poate conduce spre luminișuri noi de cugetare, de creație.

Problema creației, a formării în cultura noastră a unor generații de creatori, de autentici creatori, a fost, pentru M. Florian, ca și pentru alți oameni de cultură valoroși din această perioadă, normă de conduită morală. De aceea, în subtextul filosofiei lui Florian găsim și imaginea cetățeanului care, uneori, și-a depășit propria sa poziție socială de clasă.

*

Din felul cum a definit M. Florian obiectul filosofiei, adică experiența, decurge încă un fapt, încă o sarcină: necesitatea revizuirii *subiectului gnoseologic*. Și în acest caz critica sa este îndreptată atît împotriva intuiționismului, a iraționalismului în general. Intuiționismul bergsonian i-a reținut atenția încă din tinerețe. În fond și la el, ca și la alți gînditori înaintați din această perioadă, problema se reduce la

Scanned with OKEN Scanner

elaborarea unei gnoseologii, a unei *logici* mai largi, în stare să cuprindă experienţa în toată adîncimea şi pe toată întinderea ei. O asemenea logică, care să înfăşoare în conul ei de lumină toată aria experienţei, era menită să dezvăluie, *de facto*, inconsistenţa intuiţionismului, a iraţionalismului. De aceea, în liniile ei mari, logica pe care a preconizat-o M. Florian trebuia să fie concretă, o logică căreia să nu-i fie închisă nici o porţiune a realităţii, oricît de complexă ar fi ea.

Prima concluzie, pe care am văzut că a degajat-o M. Florian din amintita răstunare de perspectivă, s-a concretizat în afirmaţia că nu există gîndire creatoare de realitate în sensul kantian al cuvîntului. Pentru el, gîndirea „are un singur rol: a clarifica obiectul, că obiectul clarificat n-a suferit nici o schimbare, ci şi-a dat la iveală structura, nu e altul, ci doar altfel“[21]. Prin urmare, scopul gîndirii, eliberată de tendinţe antropomorfice, este acela de „a avea însuşi obiectul ca un multiplu în unitate sau relaţie“[22]. Cu alte cuvinte, *scopul* şi *valoarea* gîndirii rezidă în dezvăluirea structurii obiectului.

Dar acest obiect este la Florian şi el altul decît cel care se punea în faţa subiectului în vechea ontologie, metafizică, abstractă. În primul rînd, cum am arătat deja, în noua concepţie, pe care o analizăm acum, obiect al cunoaşterii *intelectuale* poate fi orice latură a existenţei: natură, societate, cunoaştere, valori etc. În al doilea rînd, obiectul acesta se dovedeşte a fi mai complex şi sub un alt aspect: el e constituit, în *esenţă*, din *unitate*, *multiplicitate* şi *relaţie*. Introducerea termenului de relaţie şi în domeniul ontologiei, nu numai în cunoaştere, marchează o depăşire a vechii teorii a existenţei. Se ştie că vechea ontologie, pînă la Kant, tindea, în ultimă instanţă, să re-

---

[21] M. Florian, *Logica*, curs litografiat, 1941—1942, p. 46.
[22] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

ducă totul la substanţă şi la modificările acesteia, care nu erau altceva decît lucrurile şi fenomenele concrete. Desigur, au existat şi unele excepţii în această perioadă: Leibniz, Diderot, la care întîlnim şi elemente de dialectică[23].

În concepţia lui M. Florian, reforma logicii se readuce la „fundarea ontologică a cunoştinţei", la „orientarea gîndirii spre obiect, nu invers, a obiectelor spre gîndire. Concentrarea logicii în obiecte, în ordinea ontologică, e adevărata răsturnare a felului de a gîndi". Prin această logică, inclusiv epistemologia era „eliberată de orice subînţelesuri psihologiste".

Afirmaţia că logica este „claritatea obiectelor", „o explicitare a ceea ce este dat implicit", că „e însuşi obiectul avut clar sau explicit"[24], ridică problema determinării graniţelor dintre filosofie şi ştiinţă, pe de o parte, şi logică, pe de altă parte. Precizînd deosebirea dintre logică şi celelalte două discipline, M. Florian arată că logica „nu are în competenţa sa obiectele în particularitatea lor infinită. Ar însemna ca logica să ia locul ştiinţelor particulare. Ea nu se ocupă nici de ceea ce este mai general şi universal în obiectele privite, deci de noţiunile fundamentale — logica nu e filosofie generală, nu e, cum se spune, cu un termen tradiţional, metafizică, nu e ontologică"[25].

Logica, e adevărat, se îndreaptă şi ea spre „ceea ce e mai general în fapte sau obiecte, însă cu clauza

---

[23] Redăm următorul fragment din lucrarea sa apărută în 1926, *Ştiinţă şi raţionalism:* „Deci raţionalul: a arătat explicit că faptele, şi relaţii *implicite*, că, prin urmare, faptele iniţial nu sînt fără conexiuni, ci dimpotrivă, sînt legate originar; 2) exprimarea adecvată prin grai a unităţilor şi relaţiilor explicite. În sensul prim raţiunea se întinde pînă unde există unităţi şi relaţii (întreguri); în sensul al doilea, raţiunea merge mînă în mînă cu posibilitatea exprimării necontradictorii" (p. 147).

[24] M. Florian, *Logica*, p. 46.

[25] *Ibidem*, p. 50.

Scanned with OKEN Scanner

cunoscută: întrucît obiectele sînt gîndite, determinate sau judecate. Logica se ocupă cu structura generală a obiectelor . . .; legile logice sînt legile obiectelor . . ., întrucît acestea sînt gîndite"[26]. Cu alte cuvinte, logica, care „se fondează pe ontologie", e o disciplină *autonomă*, şi nu e permis să fie dizolvată în filosofia generală. El şi-a dat seama perfect de bine care au fost cîştigurile, dar mai ales pierderile pe care le-a suferit logica, atunci cînd aceasta a fost asimiliată ontologiei sau epistemologiei.

Rămîne însă de reţinut următorul fapt: logica lui M. Florian se constituie pe baza experienţei acumulate pe toate orizonturile logicii contemporane. Ea este o logică în care se simte, putem spune, la fiecare pas, efortul gînditorului de a lărgi cadrele cunoaşterii ca să facă accesibil concretul. O analiză mai adîncă a acestei părţi a gîndirii şi operei lui M. Florian, care să atingă nu numai aspectele epistemologice generale, ci şi aparatul ştiinţific concret, ar avea o dublă importanţă: *istorică* şi *teoretică*. Istorică, întrucît ea ne-ar ajuta să ne fixăm mai bine imaginea asupra filosofiei sale. Teoretică, deoarece credem că nu puţine sînt ideile, observaţiile cuprinse în această lucrare care ar putea să ne sugereze soluţii valoroase la unele probleme de actualitate, atît în domeniul logicii, cît şi al filosofiei.

Pe de altă parte, analizînd raportul dintre *inteligenţă* şi *emoţie*, M. Florian subliniază că actul cunoaşterii raţionale nu exclude, în filosofie în primul rînd, şi intervenţia unor elemente psihologice de altă natură; de pildă, a afecţiunii. Numai ipostazierea emoţiei, transformarea ei în mijloc principal de cunoaştere, este un pericol pentru filosofie. În fond, el şi-a dat seama de limitele conceptului clasic de subiect gnoseologic. Subiectivismul modern, arată M. Florian, „nu relevă rolul subiectului pentru a asigura

[26] *Ibidem*, p. 50—51.

Scanned with OKEN Scanner

ceea ce e obiectiv, ci pentru a absoarbe obiectul în adîncimile conştiinţei". În această privinţă, subiectivismul filosofic modern, în ciuda complexităţii şi ascuţimii reflecţiei sale, este tot atît de naiv ca şi astrologia. Adevărul şi evaluarea se sprijină la M. Florian pe următoarea aserţiune: „Judecata e determinarea obiectelor din ele însele, prin însuşirile ce le au, nu prin însuşiri străine lor"[27]. Problema ar merita un studiu mai larg. Sesizarea ei a fost necesară pentru a întregi imaginea generală asupra gîndirii sale. Desigur şi în logică fundamentul teoretic este acelaşi: în realismul său ontologic obiectul şi subiectul, ca şi raportul dintre aceşti termeni, fac parte din realitate. Această situare a subiectului în realitate i-a creat gînditorului posibilitatea de instituire, de reinstituire a gnoseologicului prin ontologic.

Toate studiile sale, cuprinse în volumul *Reconstrucţie filosofică*, sînt dominate de una şi aceeaşi problemă, şi anume aceea a raportului dintre *general* şi *particular*. Din toate se desprinde o tendinţă pozitivă, realmente constructivă, nu numai filosofia teoretică, ci şi pentru cea practică, cum ar fi problema culturii, a culturii naţionale. „Cultura — spune Mircea Florian în polemică cu anumite idei reacţionare ale vremii — înnobilează o comunitate naţională şi-i imprimă o calitate superioară, însă numai sub condiţia de a nu stingheri cerinţele ei lăuntrice. Nici naţiunea nu ştirbeşte integritatea culturii, nici cultura nu înseamnă o înstrăinare de naţiune. Ele sînt solidare, pentru a se promova mutual, nu pen-

---

[27] Cursul de logică, bogat în probleme şi uneori foarte interesant în concepţie, reia şi unele idei din *Ştiinţă şi raţionalism:* „A lovi în gîndire, în conştiinţă, se subliniază în spirit antisubiectivist, a ridica drapelul antiintelectualismului este o luptă împotriva conştiinţei... Unde există o conştiinţă, există şi gîndire, înţelegere, clarificare, pe scurt există cunoştinţă, determinare a faptelor; unde există o comunitate de conştiinţe, există şi comunicare verbală a gîndirii, judecată" (p. 82, 110).

Scanned with OKEN Scanner

tru a se înlocui sau subordona. Cultura cea mai înaltă nu scutește pe nimeni de a nutri sentimente naționale, cum sentimentul patriotic nu poate fi pretext în nesocotire a normelor culturale. Amîndouă se întîlnesc în direcția atotcuprinzătoare a *umanismului* nepieritor"[28]. Punctul său de vedere logic și filosofic i-a deschis, în mod necesar, calea spre conceptul umanismului cultural. Se înțelege că acest umanism, deși sprijinit pe un nucleu relativ dens de gîndire teoretică, este totuși limitat.

*

Iată, pe scurt, care au fost momentele principale pe care a vrut să le atingă eseul nostru — punctele nodale ale concepției gînditorului discutat: *datul, experiența, logicul*. Ele se situează, cum am arătat și mai înainte, pe o linie ascendentă, constructivă. În orice problemă a pătruns spiritul acestui gînditor, el s-a dovedit fecund. Critica pe care a făcut-o iraționalismului filosofic contemporan este una dintre cele mai temeinice. Nu în aceeași măsură — putem spune chiar că numai întîmplător — a reușit M. Florian să dezvăluie rădăcinile sociale ale iraționalismului. Analizînd, de exemplu, factorii constitutivi ai gîndirii filosofice pe diferite trepte istorice, în ideea de a desprinde o directivă de dezvoltare în viitor a acesteia, M. Florian nu ia în seamă rolul factorului istorico-social decît sporadic, nesistematic.

Critica iraționalismului și mecanicismului, făcută de pe poziții înaintate, nemarxiste însă, este numai o latură a operei sale. Dar în prezentul eseu noi am încercat să detașăm sîmburele *personal, constructiv, centrul de iradiere* al întregii sale gîndiri. Cum am spus: am vrut să trasăm cîteva linii de orientare în opera filosofică a lui Mircea Florian, cu implicații care vizează *permanențe* ale cugetării filosofice ro-

[28] M. Florian, *Reconstrucție filosofică*, p. 203.

Scanned with OKEN Scanner

mânești antebelice. S-ar putea spune că, în fond, și Mircea Florian este un succesor al raționalismului maiorescian. El își exercită însă actul critic nu asupra vieții culturale în general, ci asupra unei singure forme a acesteia, adică asupra conștiinței filosofice.

Evoluția ulterioară a concepției filosofice a lui M. Florian se desfășoară în cadrul aceloraşi preocupări: definirea obiectului filosofiei prin renunțarea la ideea *datului*, critica iraționalismului filosofic, elaborarea în spiritul dialecticii materialiste a două studii monografice, unul despre logica aristotelică, iar celălalt, folosindu-se de aprecierile lui Lenin, despre filosofia kantiană. La acestea trebuie să mai adăugăm încă un fapt, de o importanță deosebită: este vorba de traducerea în românește a *Organonului* aristotelic.

Scanned with OKEN Scanner

TUDOR VIANU — ISTORICITATE ȘI UMANISM

Există în opera lui Tudor Vianu cîteva concepte care formează punctul de pornire și coordonatele întregii sale activități: arta ca formă a muncii, idealul clasic al omului, unitatea dintre raționalism și istorism. Ideea că arta este o formă a muncii, cea mai înaltă formă a muncii, teză în care trebuie să vedem și o influență eminesciană, orientează într-un sens pozitiv activitatea, concepția sa filosofică și mai ales estetică, în esența ei *rațională* și *umanistă*. Deci, ca formă distinctă a spiritului uman, a conștiinței sociale, arta implică notele generale ale oricărei munci: *forma*, caracterul *tehnologic* sau *rațional* și mișcarea, *procesualitatea*. Pe de altă parte, în însăși această definiție generală a artei se implică o altă idee filosofică, care l-a preocupat mult pe Vianu și care vizează mai direct materia eseului nostru, aceea a unității dintre *raționalism* și *istorism*.

Nu vom intra aici în analiza întregului sistem de categorii al esteticii sale și filosofiei culturii pentru a dezvălui substanța, implicațiile ei mai largi, teoretice și chiar practice. Este suficient să spunem că, combătînd în mod consecvent iraționalismul și estetismul abstract, opera sa se deschide afirmării unor valori umane înaintate. De fapt, critica marxistă din țara noastră a restabilit în linii mari adevărul în legătură cu valoarea și locul operei lui Vianu în cultura noastră. Mai mult: se poate spune că această critică este atît de obiectivă și serioasă încît avem o imagine *unitară* asupra evoluției *necesare, calitative*

Scanned with OKEN Scanner

a acestui gînditor, de la o anumită formă a raţionalismului şi umanismului la raţionalismul materialist-dialectic şi umanismul comunist. Pentru a preciza conţinutul, sensul ideii de istoricitate în concepţia lui Vianu, se impun totuşi cîteva observaţii cu caracter general. În primul rînd, *starea estetică*, cum spune undeva autorul *Studiilor de estetică şi filosofie*, este implicit o stare raţională, în sensul — de atîtea ori subliniat în cuprinsul operei sale — că atît crearea operei cît şi receptarea ei nu sînt acte pur afective sau contemplative. În sensul acesta, Vianu desfăşoară o amplă critică de curăţire a gîndirii estetice de ceea ce numeşte el *prenoţiuni mistice*, operă însoţită de depăşirea unor puncte de vedere unilaterale şi de realizarea, în final, a unei sinteze originale. Merită să reţinem aici şi felul cum pune şi rezolvă el problema metodei. Vianu subordonează în întregime critica şi constituirea unui corp de procedee şi metode, obiectului, experienţei artei, necesităţii de a cuprinde obiectul în multitudinea determinaţiilor şi manifestărilor sale, în concreteţea sa.

Este de la sine înţeles că, făcînd loc inteligenţei în *starea estetică*, Vianu a deschis posibilitatea afirmării mişcării, istoricităţii. La unii dintre filosofii presocratici, ca să luăm un exemplu foarte concludent, problema posibilităţii predicaţiei este identică cu problema mişcării. În al doilea rînd, promovînd o formă a gîndirii dialectice, întemeiată pe experienţă, această determinaţie este şi mai pregnantă, mai bine subliniată. În sensul acesta logicul este identic cu istoricul, relaţie pusă în evidenţă nu numai de un aspect întrucîtva tehnic, exterior, ci în primul rînd de mişcarea interioară a gîndirii sale, orientată spre obiect.

*

La începutul acestui eseu am amintit printre temele fundamentale ale activităţii atît de prodigioase

Scanned with OKEN Scanner

desfășurate de Vianu pentru afirmarea culturii noastre naționale și aceea a *idealului clasic al omului*. De fapt, nu puține sînt situațiile cînd savantele sale analize filosofice și estetice se continuă în substanțiale considerații asupra ideii și idealului de cultură și de om — în ultimul timp l-a preocupat în mod deosebit problema omului excepțional, a geniului. Nu este exagerat deci dacă spunem chiar că umanismul său, în care includem teoria asupra idealului clasic al omului ca și conceptul idealului de cultură pe care îl propune el, să fie temelia ultimă, forța germinativă și orientativă a întregii sale opere. Dacă este așa, atunci am avea din nou ocazia să constatăm existența a două planuri valorice care se găsesc într-o unitate dialectică, două perechi de concepte deschise unele spre celelalte, un nou raport de *consubstanțialitate: umanism*, pe de o parte, *istorism și raționalism*, pe de altă parte. Totodată, acestea ar fi și premisele *teoretice* care au făcut posibilă și necesară trecerea autorului lucrării *Generație și creație* la concepția materialist-dialectică asupra lumii, la comunismul științific, Tudor Vianu devenind membru al Partidului Comunist Român. Umanismul său se desăvîrșește în cadrul revoluției socialiste ca umanism socialist: „Am putea defini umanismul socialist, spunea Vianu, drept acea etapă superioară din dezvoltarea umanismului, care își propune dezvoltarea omului total în toate categoriile societății, prin toate mijloacele pe care cultura intelectuală, morală și fizică le pune la dispoziția omului"[1].

*

Credem că este necesar ca, înainte de a arăta mai concret în ce sens putem vorbi de *istoricitate* la Via-

[1] Tudor Vianu, *Umanismul și epoca noastră*, în „Buletin al Comisiei Naționale pentru UNESCO", nr. 1, 1960, p. 35.

Scanned with OKEN Scanner

nu, să întregim imaginea cu cîteva precizări în legătură cu critica pe care o face iraţionalismului, diferitelor tendinţe iraţionaliste ale culturii burgheze contemporane. Una din tendinţele iraţionaliste, decadente ale culturii burgheze contemporane, asupra căreia a insistat el, a fost psihologismul subiectivist şi misticismul. Psihologismul estetic, spune Vianu, a fost moştenitorul direct al misticismului estetic. Cele mai multe orientări din cadrul psihologismului estetic au conceput o stare estetică liberă de orice amestec intelectual. Pentru iraţionalişti, *emoţia estetică* pare cu atît mai perfectă cu cît factorul intelectual este mai absent, cu cît sînt eliminate toate actele intelectuale ale estimaţiei. După Vianu, răsunetul afectiv al operei de artă este însoţit de o complicată reţea de fapte intelectuale. Este evident că acest punct de vedere, raţionalist şi umanist, presupune şi un anumit răspuns la problema care ne interesează pe noi: subiectivismul, iraţionalismul sînt în esenţă anistorice şi antiumane. În acelaşi sens discută Vianu şi probleme ca: raportul dintre satisfacţia artistică şi judecata estetică, dintre estetica genetică şi cea normativă, autonomia şi eteronomia valorilor, sinceritatea artistului etc.

Deşi, definind idealul clasic al omului, Vianu afirmă că imaginea acestuia este doar o operă de sistematizare ştiinţifică, rădăcinile adînci ale afirmării lui fiind iraţionale, el a respins de la început filosofia vieţii. Pentru Vianu, ca şi pentru D. D. Roşca, spiritul de fineţe nu se poate imagina în afara spiritului de geometrie, marile elanuri sufleteşti nu sînt în sine valori sau creatoare de valori, decît atunci cînd sînt trecute prin sita deasă şi purificatoare a disciplinei intelectuale, adică atunci cînd devin fapte specifice ale conştiinţei umane, valori umane. La toţi gînditorii români pe care i-am situat pe linia raţionalismului am întîlnit formulată această problemă, în

Scanned with OKEN Scanner

funcție și de condițiile istorice, sub forma raportului dintre valorile moral-politice și cele științifice.

Încă din primele sale studii de filosofie și estetică, cum ar fi *Generație și creație*, pe care autorul o consideră o contribuție la critica timpului, Vianu arată că tendința de a supraevalua *fluxul vieții*, senzorialul și afectivul, este o formă a crizei spirituale a societății burgheze contemporane, afirmarea iraționalismului în teorie și a înstrăinării în cadrul vieții sociale. Tendința spre valorificarea nelimitată a imediatului „este cu neputință să nu atragă o diminuare în consecință a funcțiilor logice ale spiritului"[2]. Fluxul vieții umane abătîndu-se în afară, rămîneau necultivate, vide, anumite regiuni ale conștiinței, rămîneau de fapt la discreția misticismului: negarea psihologist-subiectivistă a valorii rațiunii se prelungește în atitudine mistică. Exaltarea nemijlocitului, a individualului pur, a sincerității, a entuziasmului, ca și a mecanicismului și rutinei, au stimulat mișcările politice de dreapta. Fidelitatea, spune Vianu, este totuș *permanența entuziasmului*. Moderîndu-se în elanurile lui exterioare, entuziasmul se interiorizează în *fidelitate* și „întărește stabilitatea, unitatea, consistența internă a omului"[3]. Ea devine un puternic factor al continuității naturii umane și al personalității umane, creatoare și păstrătoare de valori.

Trebuie să subliniem și de data aceasta același efort de sinteză, aceeași mișcare de la unilateral și abstract spre multilateral și concret, aceleași puncte de intersecție nodale între planurile fundamentale ale spiritului său. Dacă ar trebui să folosim un concept destul de des întrebuințat, uneori cu sens mai mult logic, se află aici aceeași operație de deschi-

---

[2] Tudor Vianu, *Generație și creație. Contribuții la critica timpului*, București, f.a., p. 47.

[3] Tudor Vianu, *Studii de filosofie și estetică*, București, 1939, p. 31.

dere a conținutului conceptelor unul către celălalt, concepte aflate la un moment dat în simplă poziție de polaritate, prin înlăturarea prenoțiunilor subiectiviste, mistice. Din acest punct de vedere, putem spune că opera lui trebuie analizată în primul rînd ca o operă filosofică, ideologică, adică trebuie pornit de la planul care închide în el semnificațiile fundamentale, unde se împletește mai strîns obiectivul cu subiectivul, logicul cu istoricul, omul cu savantul. Unele elemente ale acestei metode, cu toate limitele pe care le putem stabili, sînt afirmate în însuși stilul gîndirii lui Vianu, nu numai în sensul amintit, al subordonării problemei metodei intereselor cunoașterii obiectului în *unitatea* și *devenirea* sa, dar și în sensul valorificării unor realități — și relații ale conștiinței umane cu existența — pornind de la un anumit punct de vedere logic-filosofic.

Trebuie să arătăm în sensul acesta că, după Vianu, întîietatea problemei metodei în filosofia modernă „manifestă un anumit spirit de formalism juridic, de care nu este străin regimul politic al liberalismului“[4]. Metoda, ca și democrația, spune el, sînt fructe ale raționalismului modern; unui anumit tip de gîndire filosofică îi corespunde un anumit tip de gîndire juridică, politică, estetică și morală. Răsturnării în cadrul unor curente filosofice contemporane iraționaliste a raportului dintre metodă și obiect, dominării obiectului uneori gîndit în spiritul contingentismului, le corespunde dominarea în politică și drept a executivului asupra legislativului. Dacă ar fi trebuit să caracterizăm după aceste considerații esența operei, a întregii munci desfășurate de Vianu, ca și a celorlalți gînditori români înaintați, parafrazînd cuvintele lui Marx am putea spune: ei nu au promovat pe primul plan ardoarea senzuală a pasiunii, ci pasiunea arzătoare a adevărului, entu-

[4] *Ibidem*, p. 31.

Scanned with OKEN Scanner

ziasmul victorios al raţiunii, patosul irezistibil al forţelor morale.

Ei au criticat, în limite determinate de concepţiile lor, „raţionalismul plat, superficial“[5], care se opune la tot ceea ce lezează bunele moravuri burgheze, buna-credinţă şi decenţa exterioară. Negarea metafizică a moralei ca principiu raţional al unei lumi care ascultă de legi proprii a atras după sine afirmarea imoralismului, a ambiguităţii morale sau, cum spune Marx, a onestităţii poliţieneşti şi a bunei-cuviinţe convenţionale, ajungîndu-se la anomalia lipsită de caracter a nonlibertăţii.

*

În paragrafele anterioare am subliniat, printre alte aspecte caracteristice gîndirii lui Vianu, şi ideea după care, dacă în cîmpul estetic *explicaţia* se uneşte cu *normarea*, aceasta se datoreşte faptului că *„arta este o realitate istorică“*, supusă mobilităţii şi condiţionărilor şi totodată „o unitate autonomă, superioară mişcării şi relativismului istoric“ şi determinată de rigorile „normei imanente“[6]. Deci Vianu se ocupă nu numai cu problema devenirii esteticii, ci şi a artei, desprinzînd, pe lîngă fenomenul *succesiunii*, a *genezei* operelor de artă, şi anumite tipuri fundamentale în diversitate, cum ar fi: *clasicismul* antic şi modern, *romantismul*, *realismul* şi *modernismul*. El încearcă chiar şi o tipologie a filosofilor şi artiştilor, stabilind fenomenele „de repetiţie şi efectele de înrudire“, metodă aici mai mult sau mai puţin obiectivă, în orice caz trăsătură *tipică* a unei inteligenţe raţionaliste cu vădite tendinţe dialectice. În lucrarea *Xenopol despre logica istoriei* arătam că Vianu a fost in-

[5] Marx-Engels, *Opere*, vol. 1, Editura pentru literatură politică, 1957, p. 12.

[6] Tudor Vianu, *Estetica*, Bucureşti, 1939, p. 40.

Scanned with OKEN Scanner

fluențat de teoria seriilor, teorie în care se definește evoluționismul istoricului și gînditorului român din secolul trecut. Dacă ținem seama de modul cum am analizat noi pricipalele poziții afirmate de Xenopol, apropierea devine și mai verosimilă. În orice caz, există un text în *Fragmente moderne* și unul în *Estetică* de unde rezultă în mod clar faptul că Vianu a încercat să fructifice în mod pozitiv cîteva din ideile înaintașului său și în primul rînd *seria*. Dacă în prima lucrare, *Fragmente moderne*, face distincție între faptele de repetiție și faptele de succesiune, într-un mod mai aproape de neokantieni, în *Estetică*, referindu-se la raportul dintre istoria artelor și estetică, Vianu arată că istoria artelor, ca orice disciplină istorică, „năzuiește să stabilească *serii istorice* între operele și artiștii de care se ocupă, să surprindă adică în legătură cu un număr anumit de fenomene din această categorie, unitatea procesului lor de desfășurare în timp". Aceste „serii istorice" capătă în istoria artelor numele special de *epoce artistice*, *curente* sau *școale*. Același material va fi însă altfel întrebuințat de o disciplină sistematică cum este estetica. Operele și artiștii nu vor fi considerați de estetică în interesul de a reconstitui procesul unitar în contextul căruia au apărut, ci cu „preocuparea specială de a le integra în unități sistematice, în *tipuri* estetice permanente"[7].

Istoricul și gînditorul Xenopol, deși făcea la început distincție radicală între succesiune și repetiție, este nevoit pînă la urmă să cedeze experienței, încît repetiția și succesiunea se întrețes la el nu numai în realitate, ci și în cunoaștere, pînă la nivelul unei concepții destul de organice, de concrete, cu atît mai mult cu cît această *formă* implică afirmarea unor valori teoretice și social-politice avansate, legate

[7] Tudor Vianu, *Fragmente moderne*, Editura Meridiane, 1972, p. 31 și *Estetica*, p. 33.

Scanned with OKEN Scanner

de lupta intelectualității înaintate a epocii și a întregului popor. Mai mult chiar: pe una din paginile lucrării amintite arătam că patriotismul marelui istoric, încrederea lui în viitorul poporului român, a susținut și a orientat efortul său teoretic, a asigurat gîndirii sale acea forță și plasticitate care îl determină să afirme că în adîncimea frămîntărilor sociale se anunță apariția unor noi forme de cultură și civilizație, fapt care implică optimism și efort susținut. Activismul gîndirii lui Vianu, susținut pe un raționalism filosofic și pe istorism, degajat într-o anumită măsură de metafizică, ar putea fi considerat ca o reluare, la alt nivel de cunoaștere, în alte condiții istorice social-politice, a unei teme mult mai vechi în cultura noastră. Afirmarea *repetiției*, a *continuității în diversitate*, face posibilă susținerea ideii filogenezei idealului. Într-un eseu intitulat chiar *Filogeneza idealului*, el arată, prin prisma unității dialectice și în egală măsură împotriva filosofiei istoriei de orientare spengleriană și a raționalismului metafizic dogmatic, că acolo unde contemporanilor, adepți ai iraționalismului și subiectivismului, li s-a părut a se găsi în fața unor discontinuități absolute, a unor catastrofale surpări de teren, spiritul critic obiectiv „descoperă firul nesfîrșit și rezistent al tradiției morale", că inovația continuă, și originalitatea fiecărei etape a evoluției istorice și morale nu anulează vechile realizări, vechile cuceriri. Există o continuitate în idealul generațiilor de creație, cum există o solidaritate în interiorul aceleiași generații. Generația este definită nu numai în spirit psihologic, ci și ideologic, ca *generație de creație*, solidară în funcție de o anumită problemă sau ideal. Creația, spune undeva Vianu în *Fragmente moderne*, se deosebește de emoție pentru a se apropia de muncă. Pe o altă pagină a aceleiași lucrări arată că ideea repetiției servește la fundamentarea unei activități nesecate.

Scanned with OKEN Scanner

Întreg acest sistem de categorii, de probleme, cum ar fi: filogeneza idealului, raportul dintre generație și creație, ne ajută să înțelegem conținutul istorismului său. Ele sînt încercări de a rezolva teoretic o problemă deosebit de importantă și de stringentă actualitate. Situat între cele două puncte de vedere unilaterale asupra istoriei, susținute în esență de confruntarea dintre determinismul mecanicist și indeterminism (ceea ce la Xenopol apărea în germene sub forma contrastului dintre *succesiune* și *coexistență* sau *repetiție*), Vianu se apropie pe această cale de realitate, oferind un cadru de înțelegere a devenirii mai larg, mai concret. Deși el pornește de la critica unor fenomene de criză a conștiinței burgheze, dezvăluind nu o dată paradoxurile ei, istorismul său este limitat tocmai pentru că face abstracție de legile mișcării istorice reale, de faptul că refacerea unității conștiinței, a unității conștiinței artistice și estetice și a unității personalității nu este posibilă decît prin înlăturarea contradicției fundamentale a societății împărțite în clase antagoniste, printr-o schimbare, răsturnare revoluționară a conținutului vieții umane în forma ei capitalistă. Aceste determinații, pe care le reținem în legătură cu istorismul la Vianu, sînt primele trepte ale unui spirit istoric în înțeles riguros științific; ele pot apărea ca niște forme mai mult sau mai puțin generale care trebuie umplute de conținut. Și la Vianu aceste forme nu rămîn simple scheme teoretice, ci ele prind un anumit conținut determinat, datorită și spiritului său vast care stabilește raporturi multiple între diferitele laturi ale procesului istoric și diferite forme ale conștiinței sociale.

*

Pentru a întregi imaginea asupra conținutului operei lui Vianu în strînsă legătură cu problema metodei istorice, e necesar să ne oprim puțin la teoria

Scanned with OKEN Scanner

sa asupra *idealului clasic al omului* și a *concepției activiste asupra culturii*. Trebuie să spunem în această ordine de idei că și din considerațiile sale asupra raportului dintre poezie și filosofie, precum și din analiza idealului clasic și a evoluției ideii de om, se desprind anumite determinații care vor intra în conținutul teoriei sale activiste asupra culturii. Punînd problema în termenii cei mai generali, putem spune că apare și aici afirmată relația dintre individual și social, ca raport mai concret dintre universal și individual. Idealul clasic este el însuși întruchiparea morală a unui mod de a gîndi, o sinteză, o grupare armonioasă a însușirilor fundamentale sufletești. Ceea ce este important să reținem în legătură cu poziția lui Vianu este în primul rînd faptul că idealul clasic al omului „este o structură eternă, un mod uman permanent, capabil să fie restaurat și să dirijeze cultura omenească în orice moment". Pe de altă parte, acest ideal este produsul anumitor condiții istorice, adică apare într-un anumit moment, iar baza sa se află „într-un strat irațional al sufletului, pentru care nici un alt motiv nu mai poate fi găsit". Dacă de idealul clasic s-a legat uneori, în diferitele interpretări istorice, ideea substanței imobile și a contemplării, nu despre o asemenea atitudine este vorba în cazul de față. E mai corect, mai aproape de spiritul operei lui Vianu, să înțelegem restaurarea acestui ideal, care „să ne împrumute puterea de a îndrepta către furtuna timpurilor o figură liniștită și demnă"[8], ca o ajustare — și împlinire totodată — a idealului clasic la concepția activistă a culturii și la interpretarea estetică, poetică a existenței. Prin urmare, ne interesează aici nu numai felul cum descrie el acest ideal de viață, în legătură cu care există o vastă literatură critică, ci în ce

[8] Tudor Vianu, *Idealul clasic al omului*, București, 1934, p. 7, 14, 20.

Scanned with OKEN Scanner

măsură se află el afirmat în atitudinile programatice și originale ale gîndirii sale. Crizei și decadentismului culturii și personalității burgheze Vianu îi opune posibilitatea reafirmării idealului clasic în cadrul societății și culturii românești. Dar afirmarea idealului clasic de om în toată plenitudinea sa este posibilă numai prin înlăturarea exploatării omului de către om, prin edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate, prin depășirea și autodepășirea înseși a limitelor idealului clasic, prin negarea lui ca simplu ideal, prin abordarea problemei omului de pe pozițiile umanismului comunist.

După Vianu, arta are nu numai o semnificație filosofică — întrucît împrumută gîndirii ceva din organicitatea și plasticitatea sa, lărgind cadrele rațiunalului și totodată ale capacității de înțelegere a devenirii —, ci și o semnificație practică mai largă, o semnificație moral-politică. Raționalismul modern a fost baza teoretică a afirmării libertății, egalității moderne și totodată baza esteticii clasice normative. Opera de artă, animată de ideea armoniei, „poate fi înțeleasă ca un adevărat program al vieții spirituale a omului. Ea conduce întreaga operă a culturii. Glasul ei pare a spune că cea ce i-a izbutit ei poate să izbutească tuturor ostenelilor omenești. În toate domeniile culturii, după exemplul artei, ne putem sili către armoniile realizate de ea pînă acum. Pentru că există artă, poate exista o societate mai bună, o viață morală mai nobilă, o știință mai completă, mai adîncă, mai adevărată. Semnificația filosofică a artei se completează pentru cine vrea să înțeleagă că în armonia ei este configurat însuși destinul glorios al spiritului“[10].

Dar și aici se pune aceași problemă: pentru a da o adevărată formă estetică și morală vieții uma-

[9] Tudor Vianu, *Filosofie și poezie*, Editura Enciclopedică Română, București, 1971, p. 105.

[10] Tudor Vianu, *Filosofia culturii*, București, 1945, p. 288.

Scanned with OKEN Scanner

ne, pentru a îndeplini această năzuinţă, mai întîi trebuia negată realitatea socială existentă, capitalistă, în esenţa ei imorală şi neestetică. Trebuia totodată negat idealismul şi metafizica în filosofie, estetică şi ştiinţă, negată însăşi arta în unele din tendinţele ei neumane şi chiar neartistice. Procesul de afirmare a unei vieţi reale mai bune, a cadrului social necesar pentru manifestarea liberă, multilaterală a omului, începe odată cu luarea puterii politice de către proletariat, în alianţă cu celelalte clase şi pături sociale progresiste, şi aşezarea întregii culturi materiale şi spirituale pe temeliile filosofiei marxist-leniniste. Pentru a fixa mai bine esenţa acestei mişcări, implicit unele din semnificaţiile umanismului, istorismului şi raţionalismului limitat al lui Vianu, parafrazăm şi rezumăm cuvintele lui Marx: exprimarea idealităţii în forma substanţei şi trecerea ei din substanţă în *subiect*, cînd subiectul însuşi este conştient de această mişcare, fiind obiectul şi subiectul ei. În cîteva schiţe monografice — Xenopol, Conta, Mircea Florian — am încercat să urmărim metamorfoza acestor valori ale culturii umane în istoria filosofiei româneşti.

După cum am arătat, Vianu crede că idealul clasic al omului şi afirmarea frumosului şi rectitudinii morale în întreaga viaţă socială sînt posibile în cadrul realizării concepţiei activiste a culturii: cultura ca expresie supremă a libertăţii umane, ca întruchipare a umanismului şi patriotismului, o cultură care să sprijine ideea unei fiinţe lăuntric civilizate, a unei fiinţe umane active şi creatoare. Sesizînd existenţa în cultura românească dintre cele două războaie mondiale a unui tip de intelectual căruia greu îi găseşti corespondent în alte culturi, tipul „conducătorului cultural“[11]. Într-o altă formă ni se

[11] Tudor Vianu, *Opere*, vol. I, Editura Minerva, 1970, p. 139.

Scanned with OKEN Scanner

pare că el pune problema în același spirit în care o pusese și Motru în legătură cu critica politicianismului burghezo-moșieresc, și pe care la vremea sa o afirmase cu atîta forță și Eminescu. În orice caz, activismul său implică umanismul și optimismul istoric; istoricitatea o găsim aici afirmată în însăși esența condiției umane, nu ca temei al afirmării imperfecțiunii iremediabile și al iremediabilei zădărnicii, ci al afirmării muncii creatoare, libertății și demnității. Prin teoria sa activistă, care s-a negat în limitările ei și s-a afirmat în părțile ei durabile prin trecerea pe pozițiile materialismului dialectic și istoric, ale umanismului socialist, Vianu ne apare ca unul din cei mai reprezentativi esteticieni contemporani. Poate că nu este exagerat cînd spunem că la rădăcina esteticii sale se află permanent o problemă neestetică, o problemă etică și antropologică, și anume aceea a omului integral, multilateral, a omului frumos realizat.

*

Să spunem în continuare cîteva cuvinte în legătură cu felul cum a înțeles Vianu raportul dintre general și particular în activitatea artistică, critică și istorico-literară. După cum subliniază el însuși, una dintre problemele principale care l-a preocupat după 23 August 1944 a fost acea a raportului dintre *conținut* și *formă*, readucerea în discuție a temei măiestriei artistice și a stilului. Punctul de vedere pe care s-a situat Vianu în această direcție este acela al dialecticii; el ne apare ca o continuare și dezvoltare a tradițiilor estetice românești înaintate. „Am încercat să modific acest concept tradițional al formei, al formei decorative, prin adevărata ei înțelegere a formei ca individualizare a conținutului". „Forma este conținutul însuși privit în ceea ce are el mai original și deci mai însemnat"[12].

Nu este greu de înțeles că această idee, această

[12] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

direcție izvorăște și din conținutul esențial al esteticii sale. Ea se impune însă și din motive de ordin practic. Nivelul scăzut al unor creații literare, sublinia Vianu, „nu corespundea faptului că se urmărea introducerea unor noi conținuturi literare, dar împrejurării că aceste conținuturi nu erau adînc, personal și original gîndite“[13]. Lupta pentru măiestrie artistică, pentru orientarea filosofiei operei de artă în această direcție, este un deziderat fundamental al gîndirii marxiste, expresia unei legi dialectice adînci.

O altă direcție în care se manifestă spiritul său filosofic este aceea a metodei în istoria literară, domeniu care acoperă cea mai mare parte a activității lui Vianu. Fenomenele de artă nu pot fi *explicate, înțelese* decît numai atunci cînd sînt abordate în spiritul materialismului dialectic și istoric. Metoda *obiectivă* și *concretă,* adică materialismul dialectic și istoric, arată că faptele literare, artistice în general, sînt fapte sociale. Metodele istorico-literare trebuie întemeiate pe fundamentul general al filosofiei marxiste, singura garanție a explicării juste și a înțelegerii integrale a valorilor artistice. Refuzul explicației sociale în literatură, al istoricilor literari burghezi „provine din teama transformării de structură a societății de azi. Agnosticismul în cercetările literare ca și refugiul în sociologisme sau estetisme sînt de fapt atitudini sociale și politice“[14].

Întreaga gamă de probleme metodologice pe care le atinge Vianu în această ordine de lucruri e privită prin prisma raportului dialectic universal-particular. Punînd problema individualității artistului și a operei de artă, în opoziție cu individualis-

---

[13] Tudor Vianu, *Materialismul istoric și dialectic în studiul istoriei literare,* în *Teorie și metodă în științele sociale,* Editura politică, București, 1965, p. 448.,

[14] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

mul subiectivist și sociologismul metafizic, el arată că această individualitate „se manifestă deopotrivă, în tendința ei ideologică, în subiectul și în expresia ei artistică. *Ideologia generală* a epocii devine *ideologia specială* a operei studiate, tema comună a unui grup de opere și particularizarea în *subiectul* operei analizate, *limba tuturor,* ajunsă la o anumită fază a dezvoltării lingvisticii generale și înmlădiate în formele specifice ale mijloacelor de expresie ale limbii, în stilul ei. Între ideologia generală și cea specială, între temă și subiect, între limbă și stil, există un proces de treptată individualizare, pe care cercetătorul trebuie să-l descrie și să-l explice. Pentru a urmări acest proces metoda indicată e comparativă". Dar numai în felul acesta se poate ajunge, înaintînd spre realitatea concretă, „să cuprindem mai bine individualitatea în toate planurile"[15] și să înlăturăm determinismul metodologic îngust, mecanicist, care „a împiedicat pe unii cercetători să coboare pînă la concretul operei". Acest dualism, gîndire abstractă-realitate concretă, a constituit, cum am văzut, tema principală asupra căreia s-a orientat de la început spiritul său critic. În dualismul adînc al culturii burgheze contemporane, Vianu, ca și alți gînditori români din generația sa, a văzut expresia crizei morale contemporane, abandonarea idealului umanist.

Toate problemele creației artistice și interpretării operei de artă trebuie reluate în perspectiva metodei materialist-dialectice, a unității dialectice dintre general și particular. „Înțelegerea dialectică a naturii și a culturii ne arată că oricare din aspectele lor individuale sînt opere de o semnificație generală și orice generalitate nu există decît în formele manifestării ei particulare și individuale. Separarea generalului și a particularului sînt atitudini ale inteligenței anterioare gîndirii dialectice. Aceasta postulează și cuprinde unitatea generalului și, cu îndrep-

Scanned with OKEN Scanner

tăţirea pe care o aduce cu sine faza mai nouă şi mai matură a gîndirii omeneşti, adică gîndirea dialectică, istoricul literar trebuie să pătrundă pînă la concretul operei, pînă la forma individuală a limbii şi înţelegerii mai adînci a materialismului istoric şi dialectic“[16].

Pentru domeniul valorilor artistice, ca şi pentru cel al filosofiei ca atare, aplicarea metodei materialist-dialectice este condiţia esenţială a adevăratei lor întemeieri. Şi aici se pune aceeaşi problemă a mişcării de la concret la abstract şi de la abstract la concret, a necesităţii pătrunderii fenomenelor în intimitatea lor, în legitatea lor specifică.

*

Umanismul, idealul de cultură, istorismul şi raţionalismul lui Vianu — în trecut, în forma lor limitată, nedesăvîrşită — s-au desfăşurat într-o concepţie unitară marxistă în cadrul revoluţiei socialiste din ţara noastră, patriotismul său căpătînd noi adîncimi şi semnificaţii, ca patriotism socialist. Trăim într-o epocă de mari prefaceri sociale, spunea tovarăşul Nicolae Ceauşescu, „epoca unei profunde revoluţii ştiinţifice şi culturale, în care *Omul* se afirmă cu tot mai multă forţă ca stăpîn al propriilor sale destine. În această epocă omul patriei noastre, eliberat de exploatare şi asuprire, îşi construieşte în mod conştient viaţa, viitorul luminos, propria-i istorie. Omul societăţii socialiste doreşte să acţioneze în deplină cunoştinţă şi în sfera creaţiei spirituale, doreşte făurirea unei culturi care să fie nu rodul activităţii întîmplătoare, ci al necesităţii înţelese, o cultură nouă, inspirată din realismul societăţii noi, din umanismul socialist, închinată poporului şi numai poporului“[17].

---

[16] *Ibidem*, p. 453.

[17] *Documente ale Partidului Comunist Român. Literatura şi arta în societatea noastră socialistă*, Editura politică, Bucureşti, 1972, p. 20.

Scanned with OKEN Scanner

D. D. ROȘCA — STIL DE GÎNDIRE ȘI IDEAL DE VIAȚĂ

Operă de sinteză, *Existența tragică* cuprinde în ea multe idei ce oferă interesante și luminoase perspective spirituale. Una din aceste perspective, cum vom vedea imediat, se deschide spre istorie, spre afirmarea teoretică, filosofică a evoluției și progresului social. Alta, înspre domeniul mai concret al atitudinii social-politice. Amîndouă însă, izvorînd din același trunchi filosofic, sînt laturi deopotrivă de importante ale activității gînditorului D.D. Roșca. Și dacă cineva ar încerca să reconstituie chipul interesant al acestei sinteze filosofice, ar trebui să apuce drumul invers decît cel pe care intenționăm să-l urmăm noi aici. Anume, în cazul amintit, cercetarea ar înainta de la activitatea istoricului filosofiei și de la atitudinea democratică înaintată a intelectualului D.D. Roșca la acel conținut esențial și afirmativ al *Existenței tragice*. Dar chiar în această lucrare planurile amintite sînt strîns legate, fiind susținute, stăpînit, de un puternic fond afectiv, liric. Gînditorul mărturisește, în repetate rînduri, că a construit această viziune de ansamblu asupra lumii cu scopul practic, moral, de a fixa *un anumit stil de viață*, „o viață umană demnă să fie trăită". Or, în definirea acestui *ideal de viață*, gîndirea sa merge, cum vom vedea, destul de departe pe linia raționalismului și umanismului.

Există o strînsă legătură, o unitate, între idealul de viață pe care-l propune D.D. Roșca și stilul, în esență dialectic, al gîndiri sale. La fel cum este

Scanned with OKEN Scanner

afirmată o unitate dialectică între *cunoașterea critică*, *valoare* și *acțiune*. Antidogmatismului și antifinalismului teoretic îi corespunde un *umanism* și *democratism* larg. În acest sens, problema libertății de gîndire și acțiune, supremă valoare umană, este una dintre ideile cardinale cele mai fecunde ale operei sale. Pe măsură ce înaintează în timp, sincer deschisă experienței obiective, concepția filosofului român se va contura tot mai mult pe latura ei socială, politică. Spiritul critic va acționa aici, în primul rînd, în demascarea unor fenomene negative ale culturii burgheze decadente, care îngrădeau sau distrugeau libertatea individului, iar atunci cînd deveneau norme de conduită politică, și a popoarelor. Sînt foarte concludente în această privință observațiile critice pe care le face autorul lucrării *Puncte de sprijin*, îndreptate împotriva ultilitarismului, mercantilismului burghez și, mai ales, a neodarvinismului social.

Prin urmare, gîndirea sa a rămas consecventă cu dezideratul ei fundamental, fiind, pe toate treptele și laturile mari ale desfășurării sale, larg deschisă experienței istorice. Trecerea de la planul abstract la cel concret nu s-a făcut însă în cazul de față printr-o simplă *derivare*, printr-o desfacere și întindere pe aceeași linie a unor note, teze cuprinse în cutare sau cutare afirmație generală. Cu alte cuvinte, această trecere nu e o deducție pur analitică, ci una *sintetică*. Întoarcerea spiritului din domeniul abstract, de pe culmile înalte ale speculației, la concret, reprezintă o *îmbogățire* continuă prin asimilarea unor elemente noi de experiență. De aceea, văzută în ansamblul ei, filosofia sa ne apare ca una din cele mai bune întruchipări a ceea ce a înțeles gînditorul prin creație, prin istorie și progres social. Nici continuitate metafizică abstractă și dogmatică, dar nici numai discontinuitate absolută, anarhică; nici cantitativism dogmatic, dar nici calitativism pur, ci *devenire reală*. Iată un aspect ce poate defini, într-o primă con-

Scanned with OKEN Scanner

statare, *stilul* întregii opere a lui D.D. Roșca, operă care, înainte de Eliberare, rămîne *principial* pe poziții realiste.

Să vedem care sînt acele poziții din *Existența tragică* unde gîndirea autorului se atașează profund celor două planuri amintite: istoric și social. Refuzînd postulatul raționalismului idealist și metafizic, gînditorului nu-i mai rămîne în față decît tulburătoarea constatare de experiență că lumea, în chiar substanța ei, e și rațională și irațională, și rezonabilă și absurdă. Prima concluzie pe care o trage de aici, cu puternică rezonanță afectivă tragică, stabilește faptul că dreptul la existență a valorilor spirituale nu-i garantat de fondul existenței sau de o esență supratemporală. Că, de cele mai multe ori, existența este indiferentă, dacă nu ostilă, aspirațiilor noastre înalte. Și nu numai natura se găsește în această poziție față de valorile umane, dar, în nenumărate împrejurări, și societatea. Evident că societatea capitalistă, ajunsă în faza ei monopolistă, oferă gînditorului nu puține exemple cînd viața spirituală era înăbușită, cînd valorile umane erau împiedicate să se dezvolte sau erau distruse, fiind aruncate în flăcările războaielor. Pagini întregi de analiză din *Existența tragică*, precum și din lucrările complementare, sînt mărturie a sentimentului de neliniște și revoltă al gînditorului față de manifestarea, în forme diferite și pe o arie largă de viață, a iraționalului, absurdului, în viața societății capitaliste.

Din moment ce i s-a suprimat suportul raționalității *integrale*, conștiința devine *liberă*, dar plină de sentimentul răspunderii ce o apasă, fiind singură creatoare și conservatoare a valorilor spirituale. Și cu cît e mai conștient de situația în care se găsesc valorile spirituale, cu atît în sufletul omului se revarsă mai mult sentimentul metafizic fecund asupra caracterului tragic al existenței. După D.D. Roșca, acest sentiment tragic nu duce cu necesitate la înă-

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

bușirea elanului acțiunii, la descurajare și contemplație sterilă. Dimpotrivă, în acele suflete biciute de insuficiențele spiritului *geometric*, tragismul poate duce la avînt și eroism moral, la atitudini creatoare de înalte valori spirituale, la o „viață trăită cu accent mare". Constatăm în acest moment o personală atitudine afirmativă, constructivă, a gînditorului: conștiința tragică se declanșează în speculație filosofică și pasiune morală; tragismul se convertește în atitudine filosofică și eroism etic[1].

Deși planul de pe care se desprinde speculația filosofică e întins pe „un fundament constituit din elemente de cunoaștere, substratul de conștiință adînc în care metafizica își are rădăcinile ce-o hrănesc este de esență lirică"[2]. Cu toate acestea, lirismul original, ca să devină valoarea filosofică capabilă de acțiune transformatoare în sfera concretului, trebuie să fie tradus, „strecurat prin sita deasă și purificatoare a cunoașterii disciplinate cu rigoare. Numai îndeplinind această condiție, filosofia devine ceva cu adevărat serios și fecund"[3]. Ceea ce înseamnă că logicul, cunoașterea științifică, „ca cea mai obiectivă dintre toate formele de cunoaștere", e ne-

---

[1] Redăm un fragment din *Introducere* la *Existența tragică:* „Sentimentele acestea se pot condensa, la unele conștiințe, în cea mai fermă convingere. Atunci ia naștere conștiința tragică a existenței, și neliniștea metafizică umple pînă la margine toate încăperile sufletului.

Conștiința tragică produce, credem, cea mai înaltă tensiune interioară din cîte poate atinge omul.

Se știe apoi că toate tensiunile spirituale s-au dovedit fecunde. Avem însă convingerea că nici una nu s-a arătat creatoare de rezultate în măsură așa de mare ca cea produsă de conștiința tragică. Viețile cu accentul personal cel mai mare au fost, după credința noastră, cele cărora această tensiune le-a dictat legea de formație și norma de existență" (p. 12).

[2] D. D. Roșca, *Existența tragică*, București, 1934, p. 18.

[3] *Ibidem*, p. 21.

cesară nu numai în apariţia, dar şi în fixarea atitudinii filosofice axiologice.

Pe de altă parte, între ştiinţific şi axiologic nu se stabileşte un raport analitic, o relaţie de simplă derivare mecanică a unui plan din celălalt. Raportul de necesitate între aceste atitudini nu e cel analitic, ci unul sintetic, dialectic. Şi aici gînditorul va rămîne consecvent cu *stilul* general al operei sale. După el, pasiunea morală, atitudinea estetică şi speculaţia metafizică „sînt atitudini creatoare de valori cel puţin tot atît de mari şi cu drept de existenţă tot atît de imprescriptibil ca şi valorile datorate atitudinii ştiinţifice. Că sînt, în consecinţă, atitudini ce, împreună cu cele ştiinţifice, se *completează* reciproc. Adică, nu sînt reductibile la acestea din urmă, prin confuzie, dar nici nu exclude una pe alta, depreciindu-se reciproc la rangul de nonvaloare“[4]. Conţinuturile de ordin afectiv, după D.D. Roşca, se raportează la cele intelectuale, cu care fuzionează „ca fundamentul subteran al unei clădiri la construcţia ei vizibilă la suprafaţă“[5].

Prin urmare, diferitele planuri ale vieţii spirituale formează o *unitate,* însă o unitate *concretă,* o unitate care conservă diferenţa şi păstrează mişcarea, tensiunea. Oricărei mari personalităţi creatoare de valori îi este proprie unitatea şi tensiunea interioară[6].

Cînd se automatizează însă, absolutizîndu-se latura lirică, afectivă în detrimentul celei logice, se poate ajunge în filosofie la intuiţionism iraţionalist, „la răsuflată declamare“. Soluţie unilaterală şi pentru aceasta dogmatică, indiferent de forma pe care o îmbracă. Dimpotrivă, atunci cînd se cultivă ideea unei ştiinţe desolidarizată complet de orice ideal moral, de un ideal moral înaintat, se alunecă spre neopozitivism. Atitudinea indiferentă a omului de

---

[4] *Ibidem,* p. 185.
[5] D. D. Roşca, *Puncte de sprijin,* Sibiu, 1943, p. 79.
[6] D. D. Roşca, *Existenţa tragică,* p. 8.

Scanned with OKEN Scanner

știință față de celelalte valori spirituale, în special de cele etice, poate transforma știința dintr-un instrument al progresului și al măreției umane, într-o forță a distrugerii. Și nu o dată s-a întîmplat acest lucru în istorie.

După D.D. Roșca, realitatea acestei sinteze este *personalitatea spirituală* ideală, „modelată ca o operă mare de artă"[7]. Personalitatea liberă, creatoare și păstrătoare de valori, apare deci afirmată în planul atitudinii metafizice ca un întreg diferențiat, ca o unitate calitativă, în mișcare, vie. De aceea, idealul, modelul său de viață, sprijinit, cum am văzut, pe un anumit *stil* de gîndire, este diferit și opus modelului totalitar, fie neotomist, fie fascist. În același timp, acest ideal de personalitate se deosebește și se opune și tipului uman numit uneori amoral, care apare ca o avalanșă de stări subiective, de trăiri pure, lipsit de orice unitate și armonie sufletească, fără un stil înaintat de viață interioară.

Așadar, din moment ce personalitatea spirituală este socotită ca valoarea spirituală cea mai înaltă, rezultă că tot ceea ce contribuie și în măsura în care contribuie la deplina realizare a acestei valori este rezonabil, bun. Personalitatea creatoare și eroică este agentul transformator al lumii, este puterea care coboară din înălțimile cerului, ca Prometeu, focul valorilor și-l dăruiește vieții, cu tot riscul mare pe care-l prezintă o asemenea acțiune. Iată deci o primă și importantă concluzie care s-a putut desprinde dintr-o sumară analiză a atitudinii metafizice afirmată în opera profesorului D.D. Roșca. Pe parcursul operei și timpului, gînditorul va confrunta acest model umanist de viață spirituală cu experiența, cu realitatea socială capitalistă, constatînd întotdeauna că ceea ce există în lume nu este așa cum ar trebui să fie. E necesar să mai reamintim, tot ca un ele-

[7] *Ibidem*, p. 113.

Scanned with OKEN Scanner

ment valoros, și faptul că libertatea cu care este înnobilată ideea de personalitate nu duce numai la o atitudine de simplu protest, ci la *acțiunea creatoare* de ceea ce n-a mai fost, de progres, de istorie în sensul plin al cuvîntului.

Pe de altă parte, din ideea că universul, în fondul său, e de natură contradictorie, că raționalul și iraționalul nu sînt constante absolute, D.D. Roșca a tras concluzia, cu bogate consecințe pozitive, că existența, în însăși esența ei, este *neîncheiată*, neterminată, fiind supusă mișcării, devenirii, procesului de creație a unor forme și valori noi. Existența în însuși fondul ei metafizic „ia caracter istoric. Sau, invers: istoricul îmbracă importanță metafizică"[8].

Istorismul său atinge punctul culminant prin aplicarea materialismului istoric la interpretarea fenomenelor conștiinței umane și în primul rînd la istoria filosofiei. O primă constatare care se impune în legătură cu această poziție se referă la faptul că, în concepția sa, afirmarea *istoricului* este un moment necesar. Și această constatare e valabilă nu numai în sensul că istoria, și în special istoria filosofiei, a constituit un punct principal de plecare, ci și pentru motivul că, după un drum original și captivant pentru cititor, spiritul gînditorului s-a întors din nou la istorie, la afirmarea logică a valabilității și necesității istoriei, în ultimă analiză și a progresului social. Cele două planuri se întîlnesc aici în mod firesc, prin logica internă a mișcării gîndirii sale, iar sinteza lor ne oferă din nou un bun prilej să înțelegem specificul stilului său de gîndire.

Dar această afirmare a unității dintre istoric și filosofic sau logic este doar rezultatul unei mișcări *dialectice*, mișcare ce cuprinde în ea, ca moment necesar, și o negație. E vorba de negarea limitelor raționalismului dogmatic, negare care, atît în *Exis-*

---

[8] *Ibidem*, p. 113.

Scanned with OKEN Scanner

tența tragică, cît și în celelalte opere ale sale, n-a devenit niciodată criticism steril, respingere seacă, unilaterală. Postulatul fundamental al raționalismului mecanicist, gîndit cu consecvență și pînă la capăt, neagă creația, istoria. De aceea, împinse pe pozițiile extreme ale lor, spune D.D. Roșca, „filosofia și știința care recurg la explicații cauzale mecanice n-ar trebui să refuze să iscălească impresionanta și strania judecată: lumea nu are istorie, că nu există istorie"[9]. Numai astfel a fost posibil, sugerează gînditorul român, ca burghezia să întoarcă la un moment dat rațiunea împotriva progresului, făcînd din ea un instrument de ordine. Identitatea abstractă, repetiția absolută, îndeamnă la rutină, la stagnare.

Primul pas pe linia definirii gîndirii sale, în ceea ce privește afirmarea istoriei, ca urmare a trecerii de la planul teoretic, filosofic, la cel concret, credem că îl poate constitui însuși modul cum privește filosoful conceptul de *inteligibil*, de *logic*. Raționalismul modern mecanicist, cum se știe, a transformat această categorie într-o *entitate metafizică*, atemporală: „Minervă ieșită din capul lui Iupiter chiar din clipa nașterii, cu toate armele posibile, așa a conceput pînă nu de mult omul inteligența"[10]. Dar, ca orice parte a realității, subliniază D.D. Roșca, și inteligența omenească, atît în *conținut*, cît și în *formă*, este deschisă devenirii, creației, fiind, cu alte cuvinte, esențialmente istorică. Cu fiecare față a experienței nou descoperite și ireductibile la cea veche, inteligența umană a fost nevoită să facă operă de adaptare, să-și lărgească cadrele, devenind în acest mod tot mai suplă, mai cuprinzătoare. „Ea și-a înmulțit ... nu numai căile și planurile de miș-

[9] *Ibidem*, p. 66.
[10] *Ibidem*, p. 204.

Scanned with OKEN Scanner

care ci și atitudinile posibile în fața obiectelor de cunoaștere, a conceptelor și problemelor“[11].

Prin urmare, ne apare afirmat aici un mod raționalist și dialectic de a privi istoria inteligenței, a logicii și, în ultimă analiză, a filosofiei și științei. După cum se vede, inteligența nu e concepută ca o entitate metafizică, stăpînită în toate timpurile și în exclusivitatea planurilor pe care acționează de rigorile principiului identității abstracte. Logicul, după D.D. Roșca, are și el istoria sa, fiind supus devenirii, ce reprezintă și în acest caz creație, îmbogățire și tot mai mare libertate de acțiune. Bogăția, ca pretutindeni, „și aici va însemna forță și libertate. Dispunînd de puncte de vedere numeroase, inteligența va avea mai multă libertate de alegere a cutărei sau cutărei forme categoriale, mai potrivită pentru ordonarea și înțelegerea experienței pe care tocmai va fi pe cale să o facă. Evident deci că alegerea aceasta se va face cu scopul de a mări capacitatea de comprehensiune a spiritului“[12].

Afirmînd posibilitatea evoluției, îmbogățirii, în *conținut* și *formă*, a inteligenței omenești, D.D. Roșca manifestă un puternic optimism gnoseologic. Făcînd mereu, cu fiecare mare descoperire, un proces de adaptare la obiect, inteligența omenească poate să descopere, să raționalizeze laturi noi ale realității, pe care altădată, neînțelegîndu-le, le declara absurde. De aceea, variabilitatea raționalului în raport cu iraționalul nu e concepută ca o simplă mișcare, ci ca o îmbogățire, ca un progres. O concluzie dialectică care se întoarce cu forță nu numai împotriva metafizicii raționaliste, dar și împotriva pluralismului subiectivist, a iraționalismului.

Depășirea limitelor vechiului raționalism s-a făcut însă în opera lui D.D. Roșca nu numai în ceea

---

[11] *Ibidem*, p. 201.
[12] *Ibidem*, p. 96.

Scanned with OKEN Scanner

ce privește modul cum a conceput inteligibilul, subiectul gnoseologic, ci și în privința unor laturi fundamentale ale ontologiei. Este știut, de pildă, faptul că acest raționalism mecanicist opera cu un concept de cauzalitate pur analitică, mecanică. În fond, cauzalitatea mecanică nu era altceva decît o proiecție ontologică a conținutului noțiunii abstracte de inteligibil. Dar un asemenea mod de a înțelege lucrurile, constată D.D. Roșca, a creat la un moment dat dificultăți mari în calea progresului cunoașterii umane, neputînd explica un fapt fundamental cum ar fi istoria. Nu o dată clasicii marxismului au subliniat acest neajuns ca o limită istorică a raționalismului modern, mecanicist.

Aceste dificultăți au fost înlăturate în chipuri diferite. Singura soluție consecventă științifică a oferit-o însă marxismul prin elaborarea unui concept nou, mai suplu de cauzalitate. De la aceste dificultăți au pornit și iraționaliștii, pozitiviștii. Ei însă au mers în principiu pe linia negării valorii explicative a cauzalității și apoi și a principiului rațiunii suficiente. Noutatea, creația, nefiind posibilă în cadrele mecanicismului, era considerată imposibilă în general sau apărea ca rezultat al unei voințe oarbe.

Și D.D. Roșca pleacă de la stabilirea limitelor și multiplelor consecințe, cuprinse în conceptul mecanicist și idealist al cauzalității. Dar, spre deosebire de iraționalism, filosoful român arată că faptul creației se poate armoniza implicit în evoluție cu principiul cauzalității. Pentru a putea pătrunde în taina fenomenelor sociale, nu trebuie să se renunțe în general la ideea de cauză, ci numai la cea de cauză mecanică, „care reduce, cum am văzut, schimbarea în timp la relațiile de dependență logică, relații supratemporale, atemporale". În locul ideii de cauzalitate pur analitică, mecanică, simplă, e necesar să se institute, în domeniul explicării fenomenelor sociale, „un concept de cauză mai suplu și mai compre-

Scanned with OKEN Scanner

hensiv". Ştiinţele spiritului se vor putea constitui ca ştiinţe de sine stătătoare numai atunci „cînd vor reuşi să construiască o noţiune de cauzalitate în esenţă diferită de cea mecanică"[13].

Pe baza celor arătate pînă aici, credem că rezultă suficient de clar faptul că în concepţia lui D.D. Roşca evoluţia afirmă creaţia, istoria. Evoluţia cuprinde însă în sine, ca moment pozitiv, şi *distrugerea*, înlăturarea a cea ce e vechi, perimat. În ciuda tuturor aparenţelor, „distrugerea va avea, în afara concretului omenesc, rol pozitiv, rol creator de progres"[14]. Deci distrugerea, cu alte cuvinte o latură esenţială a revoluţiei, cu tot ce presupune ea ca atitudine din partea individului uman, este un moment necesar al evoluţiei, al progresului social. Această împrejurare face ca optimismul său gnoseologic, despre care am vorbit mai înainte, să capete o semnificaţie socială mult mai largă. În zona omenescului, subliniază gînditorul, „totul poate fi schimbat, totul poate fi făcut altfel decît este"[15].

Printr-o lărgire continuă, categoria de evoluţie a luat în opera sa un aspect concret, îmbrăţişînd toate sectoarele vieţii sociale. Aşadar, în plan social, evoluţia apare, după D.D. Roşca, ca o succesiune de civilizaţii ce reprezintă trepte fundamentale ale eliberării omului de sub apăsarea naturii, momente esenţiale ale progresului social, intelectual şi moral: „Linia ascendentă pe care se axează pomenitele faze nu e cu necesitate linie fără coborîşuri. Ea are şi de acestea". Privită însă în toată lungimea ei „linia aceasta se aseamănă cu un drum ce duce, totuşi, spre culmea muntelui, suind şi coborînd, în chip inevitabil dealuri şi văi. Propăşirea despre care cuvîntăm, s-ar realiza prin îmbogăţirea continuă a con-

[13] *Ibidem*, p. 101.
[14] *Ibidem*.
[15] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

ţinutului cuprins în *articolele de credinţă* care formează patrimoniul spiritual comun al întregii lumi civilizate. În cursul lungilor veacuri de viaţă istorică, acest patrimoniu al umanităţii a fost mărit încet, fie prin adausuri, rezultate a noi experienţe, fie prin adîncirea aceea ce era deja"[16].

Prin urmare, pornind de la ideea că lumea este neîncheiată în însăşi esenţa ei, D.D. Roşca a ajuns la afirmarea logică a progresului social. În concepţia sa, evoluţia socială este un proces dialectic contradictoriu. Evoluţia cuprinde, într-o unitate *sintetică*, atît creaţia, cît şi distrugerea, continuitatea şi discontinuitatea, generalul şi particularul. Acest mod de a pune şi rezolva problema istoriei spiritului uman este însă vizibil îndreptat împotriva pluralismului spenglerian, a rasismului, care nu acceptă decît existenţa unor culturi de sine stătătoare, fără nici o legătură între ele. De fapt, critica darvinismului social, a rasismului, cu toate consecinţele lui practice dezastruoase, formează un aspect important al atitudinii sale democratice, antifasciste.

Problema aceasta îşi are însă temeiul teoretic, ca şi în cazul amintit mai înainte, tot în *Existenţa tragică*. Analizînd raportul dintre natură şi cultură, D. D. Roşca arată că viaţa spirituală nu poate fi derivată *analitic, mecanic* din natură, cu toate că originile acestei vieţi sînt un ultimă analiză biologice[17]. Deşi viaţa sufletească apare la început în slujba naturii, a biologicului, de la un anumit grad de evoluţie ea se eliberează de tirania biologicului, cîştigînd o existenţă autonomă şi urmărind propriile ei scopuri. Numai în acest moment se afirmă valorile ca o forţă transformatoare particulară.

Atunci cînd spiritul îşi cucereşte independenţa şi se defineşte pe sine, ia atitudine faţă de întreaga

---

[16] D. D. Roşca, *Puncte de sprijin*, p. 77.
[17] D. D. Roşca, *Existenţa tragică*, cap. *Natură şi civilizaţie*.

existență, pe care tinde s-o spiritualizeze și să realizeze în cadrele ei idealurile lui. „În momentele ei de adîncă *înțelegere* a realității, — subliniază în acest sens D.D. Roșca, luînd atitudine împotriva rasismului — inteligența omenească s-a sprijinit pe natură pînă la un punct. Dar numai pînă la un punct. Căci, dacă omul a descoperit legi imanente naturii, legi de care acesta ascultă oarecum în chip spontan, tot el a plăsmuit idei pe care le-a impus ca pe tot atîtea frîne diriguitoare lipsei de înțelepciune a naturii. Spiritul omului a inventat norme de judecată universal valabile, care fac posibilă discuția și înțelegerea între inteligențe de origine etnică diferită . . .“[18].

Respingînd rasismul și imperialismul fascist, ca una din cele mai amenințătoare, mai periculoase manifestări ale iraționalismului în sfera vieții sociale, D.D. Roșca se oprește, printre alte aspecte ale problemei, la analiza raportului dintre categoria de *națiune* și cea de *cultură*, problemă mult și controversat discutată în filosofia burgheză a culturii. Încercarea de a reduce mecanic viața spirituală la natură, de a transpune mecanic legile naturii la societate, are consecințe grave pentru libertatea și integritatea individului și a popoarelor. O asemenea doctrină, care face din legea naturii norme de conduită socială, „servește temeiuri tari ideii naționale. Aceasta însă numai pe seama națiunilor cantitativ puternice“. În orice caz, tendințele imperialiste ale unui popor și-ar găsi „nu numai explicarea, ci și justificarea într-o lege a naturii“[19].

De aceea, după D.D. Roșca, națiunile „nu sînt numai varietăți *zoologice* ale unei specie și, ca atare, voite oarecum de natură, ci națiunile apar ca fecunde pepiniere de creație spirituală originală“. În

---

[18] D. D. Roșca, *Puncte de sprijin*, p. 71.
[19] *Ibidem*, p. 132.

concepția sa umanistă, ele sînt „vehicul și cadru potrivit și durabil pentru viața spiritului, pentru cultură. Dintre toate formele de comunitate omenească, națiunea fiind cea mai durabilă, ca atare permite cel mai înalt grad de diferențiere a capacității individului uman, poate servi în măsură mai eficace decît oricare altă formă de comunitate ecloziunea și durata creației spirituale“[20].

În consecință, fiecare popor, fiecare națiune, mică sau mare, puternică sau slabă materialicește, „este în principiu un izvor de puteri creatoare de cultură spirituală . . . fiecare popor reprezintă o valoare unică în lume, adică nici unul nu poate fi înlocuit prin altul“. Toate națiunile, conchide filosoful în spiritul umanismului său autentic, „au drept inalienabil la existență și la libertate . . . au drept imprescriptibil să devină națiuni libere, să creeze state naționale, care, la rîndul lor, să servească drept *cadre optime* pentru propășirea vieții spirituale“[21].

Pornind de la ideea că viața spirituală nu poate fi sprijinită, dedusă mecanic din natură, că spiritul își are normele sale specifice de conduită, D. D. Roșca a prelungit această poziție într-o aspră critică a neodarvinismului social, a imperialismului nazist, dezvăluind tendințele lui distrugătoare de viață omenească, de valori spirituale. Așa cum vom vedea, idealului de viață socială, care se desprindea din doctrina totalitaristă, autorul studiului despre *Temeiurile filosofice ale ideii naționale* îi va opune un ideal umanist, prin care gîndirea sa se apropie nemijlocit de unele poziții ale comunismului marxist. Or, văzută din perspectiva acestor concluzii, opera sa ne apare ca fiind afirmativă, constructivă în principalele ei trepte pe care le parcurge.

E necesar, de asemenea, să constatăm că amintitele fenomene decadente ale culturii și politicii bur-

[20] *Ibidem*, p. 136.
[21] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

gheze reacţionare au răsfrînt, cu rezonanţă tragică, pe fondul conştiinţei gînditorului, determinînd din partea sa o atitudine filosofică activă. Pentru că, am văzut, spiritul său nu se retrage în contemplaţie sterilă, în chietism, şi nici nu rămîne ţintuit în faţa caracterului paradoxal al existenţei, ci optează pentru atitudine eroică, pentru acţiune transformatoare de lume, pentru progres social, pentru lumina inteligenţei, a ştiinţei obiective, pentru omenie. Ideii pascaliene după care măreţia omului constă în gîndirea lui, D.D. Roşca i-a suprapus ideea, cu atîtea implicaţii practice valoroase, după care măreţia omului rezidă în măsură şi mai mare în lupta sa pentru o lume mai bună, valoarea supremă a omului fiind omenia sa.

Pe de altă parte, D.D. Roşca arată, că, în capitalism, progresul material şi tehnic, în loc să aducă, cum ar fi logic, o sporire a libertăţii spirituale, duce, în chip paradoxal şi tragic, la îngustarea vieţi spirituale, la sărăcirea omului ca om. De aceea, după D. D. Roşca, societatea capitalistă trece printr-o perioadă „de îngustare a conştiinţei"[22], întrucît omul, devenind sclavul mijloacelor de trai, „şi-a pierdut viaţa propriu-zisă, pierzîndu-şi şi gustul de viaţă, putinţa de a-şi trăi viaţa în profunzime"[23]. În condiţiile mecanismului exploatării capitaliste, unele regiuni ale sufletului rămîn necultivate, vide ori sînt umplute „cu tot felul de senzaţii, adunate nu importă de unde"[24].

Dar, dezvăluind aceste fenomene negative ale tehnicismului capitalist, ca forme de manifestare ale iraţionalului, ale exploatării sociale, a căror existenţă stă sub semnul *distrugerii*, D. D. Roşca nu neagă, romantic, necesitatea înlăturării lor şi valoarea orică-

---

[22] *Ibidem*, p. 148.
[23] *Ibidem*, p. 25.
[24] *Ibidem*, p. 143.
[25] *Ibidem*, p. 34.

Scanned with OKEN Scanner

rui confort material. „Noi știm, dimpotrivă, că sărăcia sfîrșește prin a degrada spiritul, prin a înăbuși elanul creator; de aceea nu poate fi vorba de o repudiere a progresului material și tehnic“[25].

Critica pe care o face utilitarismului și mecanicismului burghez este urmată însă în filosofia sa de afirmarea unui ideal înaintat de viață, a unei forme sociale deosebite de organizare a vieții omenești. Această organizare ideală la care se oprește D. D. Roșca, ridicînd pozițiile gîndirii sale pe un plan avansat, „ar permite, la rîndul ei, să fie înlocuite de mașini forțele umane pretutindenea unde inițiativa individuală nu e indispensabilă“. O astfel de inițiativă „ar crea apoi *pe seama tuturor*, acea liberare și răgaz care ar oferi, iarăși *pe seama tuturor*, condiții de înflorire a puterilor creatoare de valori spirituale, creatoare de elemente de cultură a sufletului, singurele care fac din viața omenească însăși, valoare supremă și într-adevăr demnă să fie trăită“[26].

Prin urmare, trecînd în plan social, cu o viziune, dinamică asupra istoriei, inteligența și sensibilitatea sa se dovedesc a fi larg deschise pătrunderii tendințelor contradictorii ale societății capitaliste. Idealul de viață pe care îl schițează în textul redat mai sus subliniază și de data aceasta opțiunea gînditorului pentru un anumit sistem de valori morale și politice, pentru sistemul „valorilor veșnice“ moderne, valori care constituie celula vie a tragicului său optimist.

Pe lîngă această imagine înaintată de viață socială, „demnă de a fi trăită“, opera lui D. D. Roșca fixează și un ideal nu mai puțin înaintat de om de știință. În concepția sa, atributul esențial al științei, faptul care-i dă o mare și durabilă putere transformatoare asupra lumii, este *obiectivitatea*. Știința pornită din

[26] *Ibidem*, p. 146.
[27] *Ibidem*, p. 113.

Scanned with OKEN Scanner

dorința de a descoperi adevărul obiectiv are o mare putere spirituală formativă. Ea poate dezvolta, în sufletul aceluia care și-o apropie cu devotament, o mare forță morală. Deoarece o asemenea știință, după D. D. Roșca, nu cultivă numai inteligența, ci atinge și alte laturi ale ființei umane, fiind zămislitoare de personalitate intelectuală, științifică, armonios dezvoltată, concretă.

În sufletele în care sălășluiește adînc, devenind deprindere, știința produce „efecte ce nu sînt de ordin numai intelectual, ci și de natură afectivă și morală“[27], creînd un anumit *stil de viață*. Ea dezvoltă în acest caz, conchide D. D. Roșca, sentimentul de demnitate omenească, de libertate socială, de proporție și modestie. Imprimă insului uman, care o cultivă, o unitate de acțiune, o linie de conduită în viață, simțul dreptății și echității sociale etc.[28]. Deci, în opoziție cu modelul omului de știință promovat de pozitivism și de iraționalism, filosoful D. D. Roșca îndreaptă conștiința tinerelor generații spre un model de om de știință umanizat, în stare să opună rezistență atunci cînd iraționalul încearcă să se folosească în scopuri distructive de roadele inteligenței sale. Or, acesta se înscrie iarăși ca un alt moment valoros, un alt punct dintre cele mai avansate pe care l-a atins gîndirea sa înainte de Eliberare.

Ideea că lumea este istorică în însăși esența ei, că metafizicul îmbracă formă istorică, a condus la teza după care existența este în esența ei istorică, categoriile inteligenței umane sînt de asemenea istorice, și istoria lor înseamnă îmbogățire, tot mai mare putere de cuprindere a raționalului. Istoria omenirii în totalitatea ei descrie o linie necesară, cu toate urcușurile și coborîșurile momentane, ascendentă; progresul ne apare deci afirmat cu valoare de lege esențială a existenței umane. Istoricul filosofiei punea

---

[28] *Ibidem*, p. 114—115.

Scanned with OKEN Scanner

în evidenţă, pe de altă parte, progresul pe care l-a făcut umanitatea şi în acest domeniu, precum şi legătura interioară între diferitele etape şi gînditori în decursul timpurilor. Încă din tinereţe D. D. Roşca va opune dogmatismului neotomist, precum şi celui afectivist-existenţialist, principiul istorismului, cu toate implicaţiile acestuia nu numai de ordin teoretico-metodologic, ci şi practic. Acest punct de vedere va fi ridicat în opera lui D.D. Roşca pe un plan superior prin trecerea sa pe poziţiile umanismului comunist şi ale istorismului revoluţionar, prin interpretarea materialistă a vieţii şi a istoriei.

Se impune a fi reţinut de asemenea, faptul că în opera lui D.D. Roşca, raţionalismul, umanismul şi dialectica macină la temelie idealismul istoric, împingînd mereu spiritul său în direcţia materialismului. Trecerea pe poziţiile materialismului dialectic în condiţiile revoluţiei socialiste din ţara noastră, a însemnat împlinirea acestui proces. E o împlinire şi totodată o depăşire a *stilului* său de gîndire, dar şi idealului de organizare socială. Ateismul pe care-l postulează *Existenţa tragică* se transformă şi el în ateism superior, comunist.

Mărturie vie a acestui fapt este întreaga sa activitate de după Eliberare. Traducerea celei mai mari părţi din opera lui Hegel, activitate unică în felul ei în cultura noastră, precum şi studiile publicate în diferite reviste şi apoi adunate în cîteva volume, conferinţele şi interviurile din ultima vreme, ca şi strălucitoarele sale prelegeri de istoria filosofiei premarxiste, subliniază, calitativ sporit, acelaşi spirit de fineţe, dublat de rigoarea unei mari inteligenţe critice, creatoare. Avem aşadar de-a face cu o operă de cultură spirituală care se înscrie în istoria noastră sub semnul calitativului şi al durabilului.

Scanned with OKEN Scanner

CUPRINS

Cuvînt înainte 5
Nicolae Bălcescu — democratismul revoluționar . . . 7
Concepția lui Mihail Kogălniceanu asupra istoriei . . 27
Cîteva aspecte ale filosofiei istoriei la A. D. Xenopol 49
Vasile Pârvan — logician al istoriei 69
Condițiile comprehensiunii istorice la Nicolae Iorga . 95
Cîteva considerații asupra conceptului de filosofie la Vasile Conta 118
Raționalismul filosofic maiorescian 138
Personalitate și cultură la C. Rădulescu-Motru 160
Raționalismul filosofic la Mircea Florian 180
Tudor Vianu — istoricitate și umanism 198
D. D. Roșca — stil de gîndire și ideal de viață . . . 215

Scanned with OKEN Scanner

În colecţia „Discobolul" au mai apărut:

T. Mocanu, *Despre sublim*, 1970.

A. Marino, *Clasicism, baroc, romantism*, 1971.

B. Stugren, *Maimuța înțeleaptă*, 1971.

D. Dumitrașcu, *Trepte spre știință*, 1974.

A. Roth, *Spre o sociologie a sociologiei*, 1975.

V. Săhleanu, *Concepţii despre om în medicina modernă*, 1976.

T. Popescu, *Specificul naţional în doctrinele estetice românești*, 1977.

I. Vartic, *Spectacol interior*, 1977.

A. Mihu, *Marxismul și esența umană*, 1978.

În pregătire:

A. Matache-Grünberg, *Ipoteze analitice*.

O. Drimba, *Scriitori scandinavi*.

A. Oișteanu, *Grădina de dincolo*.

Scanned with OKEN Scanner

N. Steinhardt, *Incertitudini literare.*

L. Teodorescu, *Catharsis.*

V. Frăteanu, *Critica gîndirii mitice.*

A. Filipaşcu, *Expediţie la noi acasă.*

Scanned with OKEN Scanner

Redactor: DORU OLTEANU
Tehnoredactor: C. RUSU

Apărut: 1979. *Bun de tipar:* 26. V. 1979.
Comanda nr.: 1840. *Coli de tipar:* 14,75.
Tiraj: 4000+90+10 *expl. broșate.*
Hîrtie: tipar înalt A 80 g/mp. *Format:* 50×80/16.

Tiparul executat sub comanda nr. 56/1979
la Intreprinderea Poligrafică Cluj,
Municipiul Cluj-Napoca, str. Brassai nr. 5—7.
Republica Socialistă România

Cod - Pret(Lei) 10
252159
0010 - 00
ANTICARIAT SOPHIA

DISCOBOLUL

EDITURA DACIA

Lei 6,50

Scanned with OKEN Scanner